PLATONE

FILEBO

TRADUZIONE
DI
E. MARTINI



G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-PALERMO

Printed in Italy

Società An. G. B. Paravia & C.
Torino — Corso Vittorio Emanuele II, 199
560 (*B*) 1933. 13429.

ALLA MEMORIA DI MIO PADRE

EDUARDO MARTINI

ARGOMENTO DEL "FILEBO„

Questo dialogo, del quale non si indica la scena, si svolge probabilmente, come d'abitudine, in qualche palestra o in qualche ginnasio, alla presenza d'un uditorio di giovani; ed è, come Socrate dichiara fin dalle prime parole, il seguito d'una discussione interrotta, che ha avuto luogo tra lui e il giovane Filebo. Oggetto della disputa è il vero bene della vita umana; e Filebo, che pare si sia ostinatamente trincerato nel suo punto di vista, ha finito per stancarsene e cedere la difesa della propria causa all'amico Protarco. Socrate dunque, ricominciando, riassume i termini della controversia. Per Filebo, come per Protarco, il vero bene, ossia ciò che può creare nell'uomo una disposizione d'animo capace di renderlo felice, è il piacere e tutto ciò che ad esso è affine; per Socrate invece l'intelligenza, la ragione, l'intendere e tutto ciò che è affine a questo. Però egli stesso accenna subito alla possibilità che ci sia qualche altra disposizione d'animo, diversa dalle due indicate; nel qual caso tanto il piacere quanto l'intelligenza dovrebbe rinunziare al primo posto, e il rapporto del loro valore relativo non potrebb'esser determinato se non dalla maggiore o minore prossimità a questa terza condizione, che meglio di quelle due conferisse alla felicità della vita (I-II).

Dopo questo preambolo, Socrate si volge ad analizzare il concetto di piacere. Che questo, a chi si fermi al nome, si presenti come qualcosa di unico, è indiscutibile;

ma a chi ne scruti più da vicino l'essenza, rivela una varietà di forme e di specie, in parte anche opposte tra loro. Se, dunque, come genere può esser considerato quale un tutto, ciò non autorizza ad attribuirgli un altro concetto generico, come, per esempio, quello di bene, secondo che ha creduto di poter fare Protarco. Questi sulle prime non se ne persuade; ma Socrate ne lo convince, dimostrandogli che lo stesso si verifica per il colore e per la cognizione. Anche la cognizione, come genere, è unica; il che per altro non vuol dire che non ci sieno cognizioni o modi d'intendere molti e diversi tra loro (III-IV).

Quest'accenno al rapporto di specie a genere porge a Socrate l'addentellato per richiamare l'attenzione del suo interlocutore sulla coesistenza negli enti dell'unità e della moltiplicità; e questo fatto, che s'intende facilmente e si ammette da tutti nelle cose sensibili, soggette a nascere ed a perire; è invece difficilissimo a comprendere, allorchè si prenda ad esaminare questa coesistenza dell'unità e della moltiplicità nel campo delle idee. Di questo o di quell'uomo, per esempio, si può senza difficoltà concepire che sia uno e molti ed abbia queste o quelle qualità; ma che nell'idea uomo si possa ritrovare una moltiplicità qualsiasi, non è altrettanto facile a capire. Giacchè qui in primo luogo nasce il dubbio se le idee, queste monadi, esistano realmente di per sè; e poi in che modo si possano trovare nei sensibili, se spartite tra tutti, o tutte nella loro interezza in ciascuno. Che però una tale duplicità esista e sia come il carattere indelebile e imperituro del ragionamento umano, secondo Socrate è incontestabile. Per portare una certa chiarezza su questo punto, che produce il maggiore scompiglio, soprattutto nelle menti giovanili, non c'è che una sola via: quella indicata dalla dialettica, da questo magnifico dono, fattoci dagli dei, e il cui compito è appunto quello di investigare e distinguere in ogni cosa, ideale o sensibile, l'unità, cioè il genere, e la moltiplicità limitata, cioè le specie e le sottospecie di esso genere, ma non saltare dalla unità assoluta alla moltiplicità assoluta e illimitata degl'individui senza questo esame preventivo ed accu-

rato de' termini intermedî. L'osservanza di questa norma fondamentale è la caratteristica del procedimento dialettico; la trascuraggine, quella del procedimento eristico. E il filosofo, che non manca di chiarire il proprio concetto con l'esempio cavato dalle lettere dell'alfabeto e da' toni musicali, accenna a voler applicare un simile criterio all'indagine delle specie così del piacere come della cognizione; e Protarco se ne rimette a lui. Ma egli per il momento preferisce di battere un'altra via (V-IX).

E ritorna al concetto del bene. Questo — dice — si riconosce per tre caratteri principali: la compiutezza, la sufficienza e il desiderio che desta necessariamente in tutti. Giudicati a questa stregua, nè il piacere nè l'intelligenza incarnano il concetto del bene. Per convincersene basta porsi dinanzi l'immagine di due vite, nell'una delle quali sia il godere senza punto l'intendere, nell'altra l'intendere senza punto il godere. E c'è mai chi potrebbe contentarsi dell'una o dell'altra? Socrate se ne appella al giudizio di Protarco; e questi nega che possa esserci uomo al mondo che se ne contenterebbe. Ebbene, poichè quei tre caratteri non li ha nè il piacere nè l'intelligenza, considerati di per sè, ma soltanto il loro accoppiamento; è chiaro che nè il piacere nè l'intelligenza da soli possono pretendere al primo premio, ma devono, se mai, aspirare al secondo.

A fin di vedere se questo secondo premio spetti al piacere o all'intelligenza, è necessario esaminare quale dei due prevalga e regoli questa vita in cui ad un tempo si goda e s'intenda. E Socrate, pur sospettando che il secondo posto si debba all'intelligenza, mostra di volerne schivare l'esame, ma Protarco lo richiama a' patti (X-XI).

Per avviarsi alla soluzione del problema, Socrate muove da un'astratta ripartizione di tutto ciò che può esserci al mondo. Egli aveva già accennato all'esistenza dell'illimitato e del limite o del limitante; ora completa questo schema imperfetto con l'aggiunta d'altri due generi: il terzo, risultante della mescolanza dei due, e il quarto, la causa di questa mescolanza.

Carattere dell'illimitato è l'esser capace di più e di meno, di crescere e di decrescere, e quindi incapace di

quantità determinate; tale è, per esempio, il caldo e il freddo, il troppo e il troppo poco ecc. Il limitante, invece, è tutto quello che si può concepire in una proporzione stabile, come numero o come misura, quale, per esempio, l'eguale, il doppio, il triplo, il proporzionato, il vero, il bello e simili cose o concetti. Il mescolato è tutto quanto si genera e assume una forma precisa, in connessione col più e col meno; giacchè quello che si genera non è nè illimitato nè limite, ma un illimitato retto e contenuto dal limite. La causa da ultimo è ciò per cui si genera ciò che si genera, ovvero ciò che effettua il passaggio dal *divenire all'essere*.

Ora, poichè s'è ammesso che la vita buona debba essere un misto di piacere e d'intelligenza, essa rientra evidentemente nel terzo genere, nel genere misto o limitato; mentre il piacere, che, secondo l'esplicita ammissione di Filebo, è di sua natura insaziabile ed aspira sempre al più, deve per necessità appartenere al genere illimitato. Nel quale però, come osserva Socrate, è da porre anche il dolore; donde si deduce che nell'illimitato non può consistere il bene, se si tien conto che il dolore è male. « Se la mente e l'intendere appartengano al genere del fine < cioè del limitante >, non si dichiara; piuttosto con lungo giro Socrate mostra che appartengano al genere della causa. E il lungo giro dipende da ciò, ch'e' si prova che in noi la mente possa essere causa, dal che essa è causa nell'universo; e come noi di ogni elemento di questo abbiamo una parte in noi, così dobbiamo averla dell'anima, e per questa della mente; e, poichè l'anima e la mente dispone e ordina il fine e l'infinitità nell'universo, così anima e mente deve mescolarli, ordinarli, reggerli in noi » (1) - (XII-XVI).

Orbene, se piacere e dolore per la loro natura rientrano nel genere illimitato, per il modo, invece, come si generano, vanno allogati anche nel genere misto; giacchè essi nascono in un organismo corporeo, la cui perturbazione è dolore, la reintegrazione piacere. E ciò si prova con gli esempî della fame, della sete ecc. Senonchè pos-

(1) Bonghi nella traduzione di questo dialogo (Roma, Bocca), p. 173,

sono generarsi — ed è questa una seconda specie — anche nell'anima sola, nella quale, per esempio, l'aspettativa del piacere è piacere, quella del dolore è dolore. Ora una siffatta disposizione dell'anima, dove il corpo non ha alcuna parte, è specialmente interessante, perchè qui si può trovare un piacere scevro di dolore, come un dolore scevro di piacere. Ma prima di procedere oltre e fermandosi a considerare quei piaceri e dolori, che provengono dall'alterarsi e dal reintegrarsi dell'organismo corporeo; Socrate pone in sodo che, ove non si verificasse nè l'una nè l'altra di quelle condizioni, si avrebbe — e sia pure soltanto in via d'ipotesi (cfr. p. 42 d-e) — una vita di sola intelligenza, quale, cioè, potremmo immaginare che sia quella degli dei, che devono supporsi impassibili e superiori ai godimenti ed alle sofferenze; e questa è di particolare interesse per il giudizio definitivo intorno al piacere.

Passando a trattare del piacere — e s'intende anche del dolore — di carattere esclusivamente psichico, Socrate nota che esso risiede nella *memoria*, la quale è conservazione di quelle percezioni sensibili che giungono sino all'anima. E la memoria è diversa dalla *reminiscenza*, che è ridestamento d'una percezione o d'un ricordo sopito. Ma per conoscere anche meglio la natura di questo genere di piaceri < e di dolori > è bene investigare che cosa sia il desiderio e come si generi. Chi, poniamo, ha fame o sete, desidera di mangiare o di bere. Sente dunque un vuoto e desidera ciò che può riempirglielo. È, in altre parole, un moto contrario a ciò che si avvera nel corpo. E questo moto parte dall'anima, che per esperienza ricorda come, in quel caso, soltanto il cibo o la bevanda possa colmare il vuoto che avverte nel corpo. Il desiderio dunque riposa in sostanza sul ricordo, e però appartiene esclusivamente all'anima, la quale è così sempre ed in tutto la guida d'ogni vivente.

Ora, lo stato intermedio tra vacuità e pienezza è piacere e dolore insieme, quando la creatura, pur provando il senso doloroso del vuoto, abbia la fiducia di riempirsi; o doppio dolore, quando questa speranza le manchi. E può anche darsi che speri o disperi falsamente, che

senta, cioè, piaceri o dolori falsi. Ma possono esserci piaceri < e dolori > falsi? Protarco lo nega. Il piacere < al pari del dolore > come impressione soggettiva è sempre vero, perchè sempre realmente esistente in chi lo prova; nè ciò che si verifica ne' sogni e nella febbre, basta ad attestare il contrario (XVII-XXI).

Poichè, per altro, lo stesso Protarco riconosce la necessità d'una più profonda indagine, Socrate si accinge a compierla. Guardiamo — egli dice — al caso dell'opinione. Anche in questa, come nel godere, bisogna distinguere il fatto soggettivo dell'opinare, che ha sempre luogo, dall'oggetto che si opina e che può essere falso o vero. Nè vale obiettare che questo caso sia differente per ciò che, se l'opinione ammette delle qualificazioni, non ne ammettono il piacere e il dolore; perchè invece tutti consentono che ci sono piaceri grandi e piccoli, buoni e cattivi ecc. Se dunque ci sono opinioni false, perchè non ci sarebbero piaceri falsi? Ma Protarco non se ne contenta. E Socrate si studia di chiarire la genesi dell'opinione, che trae origine dalle percezioni sensibili e da' nostri ricordi. Allorchè le une e gli altri si accordano con la realtà, sono veri; allorchè discordano, falsi. E si noti che anche per il futuro l'anima si crea talune immagini, e su di esse forma le proprie opinioni; donde si generano in lei passioni diverse: gioia e tristezza, speranza e timore. Ora, poichè gli uomini buoni sono cari agli dei, e i malvagi, invisi; è credibile che queste passioni sieno ne' primi buone e veraci, ma ne' secondi cattive e bugiarde. Ci sono dunque sentimenti di piaceri veri e falsi; e di questi sentimenti quanti sieno moralmente rigettabili bisognerà ammettere che non sieno veri (XXII-XXIV).

Poichè, contro queste conclusioni Protarco aveva obiettato che, se i piaceri sono cattivi, lo sono non già perchè falsi, ma perchè infetti di qualche altra malvagità; Socrate, pur non negandolo, ripiglia ancora la dimostrazione della sua tesi. Ha chiarito come ne' desiderî coesistano piaceri e dolori, e gli uni e gli altri appartengano al genere illimitato. Orbene, nella valutazione comparativa de' due sentimenti, non essendoci un criterio

sicuro, ordinariamente si sbaglia per un fenomeno analogo al fenomeno ottico, per cui certi piaceri lontani ci appariscono minori di certi dolori presenti, e viceversa. E queste non rette sensazioni di piacere, non ci danno che piaceri falsi. E Socrate ricorda un'altra delle osservazioni già fatte: che, cioè, dolori e piaceri si generano alternativamente dalle perturbazioni e reintegrazioni dell'organismo. Ma poichè non regge l'obiezione di que' filosofi < Eraclitei >, i quali sostengono che non c'è se non piacere e dolore, mentre in realtà non tutte le sensazioni sono avvertite dall'anima; noi possiamo ammettere tre tenori di vita, l'uno piacevole, l'altro doloroso e il terzo nè piacevole nè doloroso, consistente nell'equilibrio perfetto degli elementi corporei. Sicchè quelli, e ce ne sono, i quali ritengono che piacere sia non soffrire alcun dolore, s'ingannano, giacchè questa terza forma di vita non può confondersi con la prima.

Fermiamoci però sull'opinione di quei valentuomini, esperti nello studio della natura, che hanno in odio il piacere e quindi ne negano assolutamente l'esistenza, affermando che ciò, che si chiama con tal nome, non è che cessazione di dolore. Questa opinione, certo eccessiva, può servire per altro a permetterci di penetrar più addentro nella conoscenza del piacere; e trova in parte una conferma ne' godimenti più intensi, ne' quali, meglio che altrove, si rivela la natura del piacere. Ora, questi piaceri hanno luogo più specialmente in un corpo malato che in uno sano, e più in una vita licenziosa che in una regolata. Il che dimostra che sono indizio d'una viziosa disposizione del corpo e dell'anima; e per esser sempre accompagnati da dolore, non sono puri. Or dunque di tali sensazioni, miste di piacere e di dolore, che prendon nome dall'uno o dall'altro, secondo che l'uno o l'altro prevalga; ce n'è di quelle che hanno luogo tutte nel corpo, di quelle che si risentono solo nell'anima, e di quelle infine che appartengono all'anima ed al corpo ad un tempo. E Socrate, illustrate con una certa brevità le passioni del primo e del terzo genere, s'indugia più lungamente a spiegare quelle di carattere psichico, quali le emozioni prodotte dall'ira, dal desiderio, dalla tristezza, dall'amore, dalla

gelosia, dall'invidia ecc.; e quelle degli spettacoli tragici e comici; e da questi ultimi, come da' meno facili ad intendere, prende occasione per chiarire in che consista il ridicolo, e per mostrare in qual modo la commedia, mettendoci sotto gli occhi certe debolezze e certi difetti di persone innocue, che potrebbero anche essere nostri amici; fonde in un unico sentimento una gioia maligna e penosa con un piacere, qual è per noi il riderne. Ma un esame anche più accurato di questo punto Socrate lo rimette a miglior tempo (XXV-XXX).

E s'avvia così all'esposizione dei piaceri immisti o puri, dei piaceri veri. I quali consistono in una sodisfazione dell'anima non preceduta da una sensazione di mancamento o da bisogni dolorosi. E questi sono di due specie: gli uni, quelli che suscitano in noi i bei colori, le belle figure, la maggior parte degli odori, i suoni gradevoli e simili; gli altri, quelli che ci procaccia l'intendere e il conoscere. E completando il proprio pensiero, spiega quali sieno precisamente secondo lui i piaceri della prima specie; e come, anche nell'intendere e nel conoscere, il dimenticare non riesca doloroso, se non quando uno, riflettendo, s'avveda di aver perduto una cognizione che possedeva. Ma ora egli vuol parlare dei piaceri e dolori immediati, e non di quelli che sono effetto di riflessione.

Distinti così i piaceri misti o impuri dai non misti e puri, egli osserva che caratteristica dei primi è l'esser capaci di più e di meno; e dei secondi, d'esser semplici come i loro oggetti e commisurati a questi. I primi dunque vanno ascritti al genere dell'illimitato, i secondi più propriamente a quello del limitato e commisurato. Gli uni sono schietti e sinceri, gli altri grandi, intensi, molteplici. E quali si dirà che sieno più veri? Prendiamo, per esempio, un colore. Un bianco, perchè in piccola quantità, se puro d'ogni mistione di qualsiasi altro colore, non è forse più veramente bianco d'un bianco che, pur essendo in quantità grande, non sia altrettanto puro? Certo che sì. Orbene, lo stesso dovrà dirsi del piacere. Un piacere, scevro affatto di dolore, sarà più vero d'un piacere preceduto o seguito dal dolore. E perchè più vero, per ciò stesso preferibile (XXXI-XXXII p. 53 c).

Ma guardiamo la cosa ancora da un altro punto di vista. Una dottrina, di cui dobbiamo tener conto, mentre dichiara che il piacere non è che divenire, sostiene al tempo stesso che esso è il bene per noi. Ma in questo non è una contradizione evidente? Il divenire ha per oggetto l'essere, non l'essere il divenire. Se dunque il piacere è divenire, esso avrà per oggetto qualche altra cosa; e quest'altra cosa sarà il bene, il quale per il suo concetto stesso, se è il fine a cui miriamo, non può essere mezzo, tanto più che ciò che diviene, ove cessi dal divenire, inevitabilmente si corrompe; cosicchè colui che si prefigga per fine, cioè per bene, il piacere, si prefiggerebbe come bene qualche cosa che si corrompe, e cioè la cessazione del piacere stesso. Ed «è assurdo il negare che ci sia nulla di buono e di bello fuori dell'anima o nell'anima stessa ad eccezione del piacere, escludendo così non solo certe condizioni corporali, ma anche certe condizioni psichiche, come il coraggio, la continenza, il pensiero e simili; ed è anche assurdo il misurare le qualità morali alla stregua del piacere, chiamando buono un uomo quando gode piacere, e cattivo quando soffre dolore» (1) - (XXXII p. 53 c-XXXIII).

Ma ora, per debito d'imparzialità — continua Socrate — affinchè si possa vedere se la cognizione sia il bene, bisogna sottoporla ad un esame altrettanto rigoroso. E, anzitutto, nella cognizione c'è da distinguere, come s'è fatto per i piaceri? Certamente. Giacchè delle cognizioni alcune hanno per oggetto il produrre, altre l'educare la mente e l'anima. E delle prime talune sono più esatte e condotte con metodo più scientifico; talune di carattere piuttosto congetturale. E, naturalmente, quelle sono più pure, queste meno. Ora le prime, da considerare a parte dalle seconde, sono l'aritmetica, la metrica e la statica; e queste tre sono così importanti che, quando le altre siano private di esse, non hanno più nulla di saldo; giacchè non resta in loro che una certa abilità di cogliere ciò che può riuscirci in qualche modo gradito.

---

(1) Bury nella sua ed. del 'Filebo' con introduz., note e app. in ingl. (Cambridge, 1897), p. XX.

E sono quelle che i più chiamano arti. Tali, per esempio, sono la musica, la medicina, l'agricoltura, la nautica, la strategia; laddove più esatta è l'edilizia, perchè in più stretta connessione con la matematica e con le scienze affini. Senonchè anche le discipline che si son dette esatte, quali l'aritmetica, la metrica e la statica; sebbene sieno designate ciascuna con un nome unico, pure non si sottraggono ad una distinzione, secondo che sieno pratiche o scientifiche. C'è quindi nelle cognizioni una scala di valori, determinata dal loro grado di precisione e di sicurezza, o, in altri termini, dalla misura della verità che contengono. Ond'è naturale che alle cognizioni scientifiche tutte soprasti la dialettica, la cui purezza dipende così dallo strumento di cui si serve, che è il pensiero, come dall'oggetto a cui mira, che è l'essere assoluto. Senza dubbio — come osserva Protarco, e Socrate non contesta — qualche altra disciplina, la retorica, per esempio, a detta di Gorgia, può essere più utile; ma qui non si fa questione dell'utile, ma del vero. E come un piccolo bianco, se purissimo, vinceva di essenza ogni maggior quantità di bianco men puro; così la dialettica vince di esattezza ogni altra scienza, perchè non procede per via d'opinioni, non si occupa di cose sensibili e mutabili, ma di ciò che di sua natura è ed è sempre e sempre ed in tutto ad un modo. Ora, dacchè i nomi più belli si devono attribuire alle cose più belle, la mente e l'intelligenza — cioè in sostanza l'intendere e il conoscere — in quanto si volgono al vero, sono quelle che a preferenza d'ogni altra cosa meritano questi nomi (XXXIV-XXXVI p. 59 d).

Dopo questa reciproca valutazione degli elementi che possono contribuire al bene della vita, Socrate ritiene giunto il momento di mescolarli insieme per costituirne un genere di vita capace d'assicurare la felicità all'uomo. Ma prima ancora riassume nuovamente le due tesi contrarie: quella di Filebo e la sua; ed insiste sul concetto che la natura del vero bene si riconosca in questo: che chi lo possiede non ha bisogno d'altro ed ha in tutto e per tutto, nel modo più compiuto, ciò che gli basta. Ora, s'è visto che da soli il godere e l'intendere non sono

il bene. Se questo non s'è ancora scoperto, s'è però trovato dove si debba cercare; e si deve cercarlo non in una vita senza mescolanza, ma in una in cui si fondano intendere e godere. Ma quali cognizioni e quali godimenti? E qui con una minuta analisi Socrate prova che, se nella miscela si possono e si devono far entrare le cognizioni tutte, anche quelle meno esatte; non si può fare altrettanto de' piaceri, de' quali bisogna immettervi dapprima i più veri e poi i necessarî, ed escluderne gl'impuri, che turberebbero e comprimerebbero l'azione stessa della mente e dell'intelligenza. E bisogna — Socrate soggiunge — non trascurare in questa mescolanza la verità; giacchè tutto quello che manca di verità non si genera nè si sarebbe mai generato davvero, cioè realmente (XXXVI p. 59 e-XXXIX).

Ma basterà poi mettere insieme i varî elementi, perchè una miscela riesca buona e gradevole a tutti? Evidentemente no. E che cosa è ancora e soprattutto necessaria? Misura e proporzione tra questi elementi. Ogni miscela, ogni composizione, se regolata ne' suoi fattori, è buona ed è altresì bella; se no, no. E così la natura del bene si converte in quella del bello. E poichè anche il vero fu riconosciuto come un ingrediente indispensabile; se la natura del bene non possiamo comprenderla sotto un'unica idea, abbracciamola sotto le tre forme di proporzione, di bellezza e di verità. E così, alla stregua di questi criterî, possiamo oramai giudicare se il godere o l'intendere sia più affine a questo complesso d'idee; e giudichiamone rispetto a ciascuna delle tre. E la risposta non è dubbia. Giacchè, paragonate successivamente con la verità, con la proporzione e con la bellezza, la mente e l'intelligenza risultano senza dubbio più affini a ciascuna di esse che non il piacere e il godimento.

E si può dunque concludere e formulare una scala definitiva di questi valori. Al piacere, quanto all'essere il bene, non spetta nè il primo nè il secondo posto. Il primo spetta alla misura ed a ciò che le è più affine; il secondo al bello, al proporzionato, al compiuto ed al sufficiente; il terzo alla mente ed all'intelligenza; il

quarto alla scienza, alle arti ed alle opinioni rette; e il quinto appena a' piaceri che si sono riconosciuti come puri e veri. Continuare per questa scala discendente pare inutile a Socrate. Il quale, dopo una succinta ricapitolazione di tutto il processo indagativo seguito finora, può con sicurezza affermare che, se alla mente ed all'intelligenza non spetta il primo posto, esse rimangono sempre più prossime al bene che non il piacere, checchè possano dirne in contrario tutte le bestie del mondo. E così Socrate pensa d'aver esaurito il suo compito; ma a Protarco pare che qualcosa rimanga da dire. Ad ogni modo, la discussione a questo punto si chiude (XL-XLII).

Non è nè del mio proposito, nè dell'indole di questo lavoro, nè, soprattutto, della mia competenza, di procedere ad un esame adeguato al valore di questo dialogo, che è una delle ultime e più alte manifestazioni dell'operosità filosofica di Platone. Mi restringerò quindi a indicare in breve quello che di esso a me pare il concetto e l'intento fondamentale.

Il problema, che vi si dibatte, è se per l'uomo il bene supremo consista nell'intelligenza, cioè nella scienza, o nel piacere; ovvero, in altri termini, se la felicità della vita umana sia costituita dall'intendere o dal godere (1). Questa controversia doveva essere vivissima al tempo di Platone anche tra' suoi ex-compagni del circolo socratico; giacchè Euclide coi suoi Megarici, seguito in ciò dagli Eretrii con a capo Menedemo, e Antístene co' Cinici identificavano il bene con la m e n t e, laddove Aristippo e i suoi seguaci non lo riconoscevano che nel piacere. Certo, a Platone non poteva sfuggire quel che di troppo esclusivo c'era così nell'una come nell'altra dottrina; e perciò fin dall'inizio del dialogo si affretta a lasciarlo intendere, quando per bocca di Socrate enuncia

---

(1) « Bene e felicità sono usati in questo dialogo come termini correlativi e coestensivi. Felicità è ciò che un uomo sente quando possiede il bene; bene ciò che un uomo deve possedere per sentire la felicità. Lo stesso fatto o condizione, considerato oggettivamente, è chiamato bene; considerato soggettivamente, è chiamato felicità » (Grote, *Plato a. the other Comp. of Sokrates*, v. II, p. 553).

il sospetto che questo bene, che si propongono di definire, potesse non essere nè l'intendere nè il godere, ma una terza cosa, e che per conseguenza la felicità per l'uomo dovesse consistere in un tenore di vita, nel quale l'intendere fosse mescolato e contemperato col godere. Platone difatti non ignorava che la scienza nel suo complesso non poteva ragionevolmente contrapporsi al piacere, in quanto che, « anche a prescindere dalle creazioni che ne dipendono e sono al servigio del piacere, è essa medesima, immediatamente per sè, una fonte di piacere » (1). Nè, d'altro lato, poteva in cuor suo disconoscere che la scuola avversa, l'edonistica, nei suoi più autorevoli rappresentanti, nè intendeva il piacere in senso così grossolano da vederne l'unica o precipua fonte nei godimenti immediati e momentanei del corpo; nè, quel che più importa, negava all'intelligenza l'ufficio di moderatrice nella valutazione comparativa dei piaceri e dei dolori. Ma al suo acume, alla sua onestà di carattere, alla sua dirittura mentale non poteva sfuggire nemmeno il lato pericoloso d'una dottrina che, assegnando come scopo delle azioni umane il piacere, un sentimento, cioè, così vago ed incerto nel suo significato generico; si sarebbe prestata con facilità a secondare le più biasimevoli tendenze e degenerare, come degenerò difatti più tardi, in quel volgare epicureismo, tanto diverso e lontano dall'intenzione stessa del fondatore della scuola da cui prese nome.

Per combattere dunque a fondo una tale dottrina, Platone per il primo tra tutti gli antichi pensatori sentì il bisogno di chiarire con la maggior precisione possibile il significato del vocabolo piacere; e con un'ammirabile analisi ne distinse le specie, ne scoprì le origini, ne determinò la sede, e non si tenne pago, se non quando ebbe costretto il suo ostinato avversario ad ammettere l'esistenza di piaceri falsi, cioè impuri, in contrasto coi piaceri veri, cioè puri e scevri da ogni mistione di dolore.

Senza dubbio in questa ricerca, che il filosofo preannuncia (p. 36 d) come particolarmente ardua, l'indaga-

(1) GOMPERZ, *Penseurs de la Grèce*, t. II (Lausanne, 1905), p. 615.

tore spassionato ed oggettivo si lascia sopraffare dal moralista. Vero e falso sono predicati « applicabili al lato intellettivo della nostra natura, non al lato emotivo. Piacere (o dolore) è ciò che sembra, nè più nè meno; la sua essenza consiste nell'esser sentito. Ci sono credenze, miscredenze, giudizî, opinioni false, ma non falsi piaceri o dolori. Il piacere di chi sogna o è folle non è falso, benchè possa esser fondato su una credenza illusoria. La gioia d'un uomo informato d'essere stato assunto ad un posto lucrativo o onorevole, il cordoglio d'un padre all'udire che suo figlio è stato ucciso in battaglia, non sono falsi nè l'uno nè l'altro, sebbene sieno false le informazioni, da cui entrambe queste persone furono indotte a credere, e sebbene i sentimenti sieno così di breve durata » (1). Ma il Socrate platonico non si rassegna a riconoscere il debito peso a questa obiezione, ripetutamente opposta da Protarco; e, trascurando di tener conto della proporzionalità tra piaceri e dolori, descrivendo « sotto i colori più repugnanti l'eccesso de' godimenti sensuali », e facendo ad un tempo « di questo caso estremo il tipo di tutte le sodisfazioni date alle esigenze della natura », spregiando perfino « gl'istinti a cui dobbiamo l'esistenza, che ci legano ad essa e la cui sparizione è abitualmente il segno precursore della nostra disgregazione » (2); finisce per non concedere la qualificazione di piaceri veri, se non quasi esclusivamente ai piaceri intellettuali, che son pochi ed accessibili a pochi o a pochissimi, e per giunta non sono neppur essi scevri da travagli e da pene (3). Ora siffatte considerazioni non potevano sfuggire ad un così acuto dialettico. Senonchè, trasferendo quei predicati in un campo improprio e così facendo violenza alla logica, Platone fece appunto o credette di fare quel che voleva e a cui soprattutto teneva: assicurare ad ogni costo una completa vittoria alla propria tesi col « sottrarre gli apprezzamenti morali ed estetici al dominio del sentimento soggettivo e fondarli

(1) Grote, op. e l. cit. p. 602 sg.
(2) Gomperz, op. e l. cit. p. 625.
(3) Cfr. Grote, op. e l. cit. p. 607 sg.

su criterî supposti oggettivi » (1). E così, proseguendo per questa via, non si fa scrupolo di concludere il suo attacco alla dottrina edonistica con la paradossale asserzione che, stando ai suoi principî, bisognerebbe convenire che il miglior uomo del mondo meriterebbe d'esser considerato come malvagio nel momento in cui soffre, e il peggiore come buono nel momento in cui gode!

L'esame delle varie specie di piacere obbliga Platone ad esaminare altresì quelle della cognizione; e in questo esame si eleva dalle discipline di carattere pratico a quelle di carattere scientifico fino alla determinazione della scienza esatta, che con grande precisione definisce come fondata sul numero, sulla misura e sul peso; al disopra della quale per altro pone la dialettica, che, come scienza dell'*essere* che è sempre e sempre identico a sè, è la sola che sia in grado di conoscere il vero.

Ammesso, come Socrate aveva divinato e in parte dimostrato fin dal principio della conversazione, che il bene supremo per l'uomo non potesse consistere nè nel semplice intendere nè nel semplice godere, ma dovesse cercarsi in una fusione dell'intelligenza col piacere; dopo di avere, movendo da' sommi principî di tutte le cose, scrutato il valore e l'importanza reciproca de' varî elementi atti a comporre questa miscela o bevanda destinata a procurarci la felicità della vita, e aggiuntavi la verità, senza la quale — egli afferma — nulla si può generare realmente; il filosofo osserva che, se la natura del bene non c'è dato d'abbracciarla in un'unica idea, dobbiamo contentarci di comprenderla sotto le tre forme di bellezza, di proporzione e di verità. E movendo da questo criterio, egli da ultimo procede a formulare quella scala definitiva di valori, in cima a cui stanno la misura e il proporzionato; e se nel campo intellettuale sotto queste designazioni sono da intendere in modo approssimativo i principî matematici e le loro applicazioni nel mondo fenomenico; nel campo etico, che è quello che interessa maggiormente il filosofo, sono, se io non m'inganno, da riconoscere i fondamenti di quella σωφροσύνη, che, a

(1) Gomperz, op. e l. cit. p. 618.

seconda de' casi, cerchiamo di tradurre con saviezza o temperanza o prudenza o moderazione o sobrietà o modestia, ma per la quale in realtà nessuna lingua moderna ha una parola che le equivalga ed esprima tutto quel complesso di qualità intellettuali e morali in perfetto equilibrio tra loro, quella certa ' sanità psichica ', in cui gli Elleni vedevano la parte preponderante della virtù, e che Socrate appunto, secondo una testimonianza di Senofonte (1), non distingueva dalla virtù tutta intera.

---

(1) *Memor.* III 9, 4: σοφίαν... καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.

FILEBO[1]

SOCRATE, PROTARCO, FILEBO.

I. — *So.* Ebbene, Protarco, vedi qual è la sentenza, la St. II
cui difesa stai ora per accettare da Filebo (2), e quale p. 11
la nostra, a cui devi contradire, ove mai non risponda b
al tuo pensiero. Vuoi che riassumiamo e l'una e l'altra?

Pro. Volentierissimo.

So. Filebo dunque afferma che bene per tutti i viventi è il godimento, il piacere (3), il diletto ed ogni altra cosa dello stesso genere; da noi invece gli si oppone che non questo, ma il comprendere, l'intendere, il ricordare e tutte le altre cose congeneri a queste:

(1) Dal testo di Burnet t. II (Oxford, 1910).

(2) Gl'interlocutori di Socrate, Filebo e Protarco, sono due giovani, del primo de' quali ci si lascia intendere ch'era di pochi anni appena maggiore del secondo. Ma se di questo ci si riferisce il nome del padre, Cállia, probabilmente il mecenate del 'Protágora', e del maestro, Gorgia; del primo si tace qualsiasi particolare che possa aiutarci a identificarlo in qualche modo storicamente. E poichè il suo nome vale 'amante della gioventù' (e quindi de' piaceri che la gioventù può procurare) e nella discussione che si suppone abbia avuto con Socrate s'è dichiarato un fervido assertore della dottrina, che il piacere è il vero bene per l'uomo come per tutti i viventi; e il nome stesso non occorre che in due esempî d'età ben più tarda; alcuni interpreti hanno sospettato in lui un personaggio fittizio. Contro una simile ipotesi si è osservato che Platone non usa inventar nomi per indicare caratteri; ma non si deve dimenticare che il caso di Cállicle nel 'Gorgia' ha dato luogo allo stesso sospetto. Comunque sia, i caratteri dei due giovani: l'uno, Protarco, più remissivo, disposto a discutere e non privo di acume; l'altro, Filebo, caparbio, puntiglioso e tale che con lui sia impossibile procedere a qualunque indagine; sono stati messi in rilievo con l'abituale acume dal Bonghi nel I cap. del suo 'Proemio' al dialogo; e questo con altri tratti, sparsi qui e là nel dialogo, smentisce coloro che al 'Filebo' hanno voluto negare ogni colorito artistico.

(3) Sull'identità del piacere col bene cfr. anche il 'Gorgia' p. 495 a sgg.

l'opinione retta, cioè, e i ragionamenti veri, sieno migliori e più preziosi del piacere per tutti quegli esseri
c che possono parteciparne; e per tutti quelli che possono fruirne, e presenti e futuri, ciò sia la cosa più giovevole di tutte (1). Non è forse, Filebo, suppergiù così che diciamo ciascuno di noi?

Fil. Precisamente così, Socrate.

So. E accetti tu, Protarco, questa tesi, di cui ora ti si affida la difesa?

Pro. È necessario accettarla, poichè il bel Filebo ci s'è stancato.

So. Bisogna dunque che in ciò ad ogni modo si cerchi di venire a capo del vero?

d *Pro.* Bisogna senza dubbio.

II. — *So.* Orsù dunque, oltre a ciò cerchiamo di convenire anche di questo...

Pro. Di che?

So. Che ciascuno di noi due dovrà proporsi di additare quell'abito e quella disposizione dell'anima, che sia capace di procurare agli uomini tutti una vita felice (2). Non è così?

Pro. Così, certo.

So. Voi dunque dite che tale sia < l'abito > del godere; noi invece quello dell'intendere?

Pro. Appunto.

So. Ma che avverrà, ove qualche altro ne appaia superiore a questi? Forse che, ove < quest'altro > paia più affine al piacere, non saremo e voi e noi sconfitti da questa vita che avesse in sè stabilmente < un abito e una disposizione dell'anima > siffatti; e < in tal
e caso > la vita del piacere non vincerà quella dell'intelligenza?

12 *Pro.* Sì.

---

(1) « In somma Filebo pone il sommo bene, il più giovevole, com'è chiamato, in una passività sensitiva, Socrate in una attività intellettiva. » (Bonghi)

(2) « Platone non lascia alcun dubbio che il tema del dialogo sia il bene umano. Cfr. 19 c; 22 b. I passi 64 a e 65 b, che possono parere contrari a questa interpretazione, sono chiariti al loro luogo. » (Apelt)

So. Che se invece apparisse più affine all'intelligenza, l'intelligenza vincerà il piacere, e questo sarà sconfitto? Siete disposti a convenirne, o come?

Pro. Io per lo meno ne convengo.

So. E tu, Filebo? Che ne dici?

Fil. Per me ritengo e riterrò che il piacere vinca assolutamente. Quanto a te, Protarco, è affar tuo il giudicarne.

Pro. Poichè, Filebo, hai affidato a noi il ragionamento, non dovresti essere più padrone di consentire a Socrate o anche di dissentire da lui.

Fil. È vero; ma allora io me ne lavo la mani, e ne b
chiamo a testimone la divinità stessa.

Pro. Anche noi potremmo attestare che hai parlato come parli. Senonchè, Socrate, proviamoci di proseguire con ordine e venirne a capo, sia col beneplacito di Filebo, o magari com'egli vorrà.

III. — *So.* Bisogna provarcisi, cominciando da questa divinità appunto, che secondo costui si chiama Afrodite, ma, a darle proprio il suo nome vero, dovrebbe chiamarsi Piacere (1).

Pro. Giustissimo.

So. Però, Protarco, il timore, che io provo sempre c
di fronte a questi nomi degli dei, non è quello ordinario tra gli uomini, ma supera di gran lunga ogni altra paura. Ed ora perciò ad Afrodite io do quel nome, e sia qualunque, che le è caro; ma, quanto al piacere, so che è vario; e, come dicevo, cominciando da esso bisogna concepire e indagare che natura abbia. Giacchè, a udirne il nome così senz'altro, esso è alcunchè di uno, ma certo ha assunto forme svariatissime, e in qualche modo dissimili l'una dall'altra. Vedi infatti: noi diciamo che prova piacere l'uomo disso- d

---

(1) Gli antichi si preoccupavano molto di attribuire alle divinità il nome che meglio s'addicesse loro. Filebo, dando al piacere il nome di Afrodite, lo poneva in certo modo sotto il patrocinio della dea, e ne accentuava il carattere divino. Socrate invece, con una riserva che non pare priva d'ironia, mira a sottrargli questo carattere e presentarlo nel suo vero carattere passionale.

luto, e prova piacere anche il morigerato, appunto per questo suo esser morigerato; che prova piacere a sua volta lo stolto, pieno di stolte opinioni e speranze, e prova piacere a sua volta il saggio per il suo stesso esser saggio; e chi dicesse che questi piaceri sieno simili tra loro, non apparirebbe a buon diritto uno stolto?

Pro. Gli è, Socrate, perchè provengono da fonti contrarie, non già perchè sieno essi stessi contrarî tra
e loro. Giacchè come mai piacere a piacere, esso stesso a sè stesso, non sarebbe più d'ogni altra cosa similissimo?

So. Eh! sì, meraviglioso amico, < a questa stregua > anche colore < è similissimo > a colore; per questo medesimo carattere almeno d'esser in tutto colore non differiranno punto; però tutti sappiamo che il nero rispetto al bianco si trova d'essere non solo differente, ma anche affatto contrario. E così anche allo stesso modo figura < è similissima > a figura; nel genere sono tutt'uno; ma le parti di esso genere si trovano d'essere alcune affatto contrarie tra loro; altre, credo,
13 ad aver differenze innumerevoli; e c'è tante altre cose che troveremo essere in siffatta relazione reciproca. Cosicchè non prestar fede a questo discorso che fa tutt'uno di tutte le cose più contrarie tra loro. Ed io temo che non abbiamo a trovare dei piaceri contrarî ad altri piaceri.

Pro. Può darsi. Ma in che poi questo danneggerà il nostro discorso?

So. In ciò: che codesti piaceri, che pur sono dissimili, tu li chiami con un secondo, diremo, nome; perchè dici che tutte le cose piacevoli sono buone (1). Certo nessun ragionamento può revocare in dubbio che i
b piaceri non sieno piaceri; ma, quantunque i più tra loro sieno cattivi e certi anche buoni, come affermiamo noi; nondimeno tu li chiami tutti buoni, pur convenendo che sieno dissimili, quando alcuno con < valide >

(1) In altri termini, non contento di chiamare tutte le cose piacevoli, che pur sono dissimili, con l'unico nome di piacere; tu le confondi altresì tutte in un'altra unica specie, dando a tutte indistintamente il nome di bene.

ragioni vi ti costringa. Ora, che c'è mai d'identico così nei cattivi come nei buoni, che tu chiami bene ogni piacere?

Pro. Come dici, Socrate? Credi tu che possa esserci qualcuno, il quale, posto che il piacere è il bene, concederà e sopporterà poi che tu dica che taluni tra i piaceri son buoni e taluni altri cattivi? c

So. Però affermerai per lo meno che sono reciprocamente dissimili ed alcuni anche contrarî.

Pro. Non però in quanto piaceri.

So. Eccoci, Protarco, ricascati nel medesimo discorso; e quindi asseriremo che neanche piacere sia differente da piacere, ma che tutti sieno simili; e gli esempî addotti finora non ci feriscono punto; sicchè finiremo per trovarci a dire ciò che direbbero i più inetti e i più novellini ragionatori.

Pro. In che senso? d

So. Che se io, imitandoti e difendendomi, oso dire che il dissimilissimo è più d'ogni altra cosa similissimo al dissimilissimo, potrò valermi delle tue stesse ragioni; e ci mostreremo così ben più novellini di ciò che conviene; sicchè il discorso, persa la rotta, finirà per arrenare. Rivoghiamolo dunque indietro: e forse, tornati lì donde prendemmo le mosse, potremo in qualche modo accordarci tra noi.

Pro. Di' come? e

IV. — *So.* Supponi, Protarco, che tu mi domandassi di nuovo...

Pro. Che cosa?

So. L'intelligenza, la cognizione, la mente e quanto altro da principio posi come beni, allorchè mi si chiedeva ciò che mai fosse bene; non si troveranno forse appunto nello stesso caso in cui < si trova > il tuo discorso?

Pro. Come?

So. Tutte quante le cognizioni parranno esser molte, e alcune di loro reciprocamente dissimili. Ora, se ce ne sono di quelle anche in qualche modo contrarie, sarei forse degno di ragionare in questo momento, ove 14
per paura di ciò affermassi non esserci al mondo cogni-

zione dissimile da cognizione; e così la nostra indagine, come una favola, finisse in nulla, e noi ci salvassimo sopra un assurdo?

Pro. Oh!, no. Noi dobbiamo salvarci, ma non a codesto patto. Il pareggiamento tra il tuo ed il mio discorso mi piace; e ammettiamo pure che ci sieno molti piaceri e dissimili, nonchè molte e differenti cognizioni.

So. Senza, dunque, occultare, Protarco, la diver-
b genza tra il mio discorso ed il tuo; ma, ponendocela dinanzi agli occhi, troviamo il coraggio < per vedere > se, messi a prova, non possano indicarci quale s'abbia a dir bene, se il piacere ovvero l'intelligenza o un qualche altro terzo obietto. Giacchè ora noi non discutiamo < mirando a far sì > che la mia tesi prevalga sulla tua, o la tua sulla mia; ma dobbiamo, credo, e tu ed io combattere d'accordo in sostegno di ciò che è soprattutto vero.

Pro. Dobbiamo certo.

c V. — *So.* Questo principio dunque, col convenirne insieme, cerchiamo di metterlo vie meglio in sodo...

Pro. Quale?

So. Quello che imbarazza tutti gli uomini, sia che lo vogliano, sia che non lo vogliano, < come capita > a taluni e in taluni casi.

Pro. Parla più chiaramente.

So. Quello, intendo, che proprio ora c'è cascato tra' piedi, e che in certo modo è di sua natura meraviglioso. Perchè, a dire che u n o sieno i m o l t i e m o l t i l'u n o, è certo cosa meravigliosa; e facilmente si troverebbe da obiettare a chi affermasse o l'una o l'altra a scelta di queste due proposizioni.

Pro. Vuoi tu forse accennare a questo caso: quando altri, a proposito di me Protarco, che pur da natura
d sono uno, affermi invece essere molti i me e contrarî fra loro, ponendo che lo stesso uomo sia grande e piccolo, pesante e leggiero e tante altre cose?

So. Tu, Protarco, hai con ciò enunciato una di quelle cose meravigliose, che vanno per le bocche di

tutti, a proposito dell'uno e dei molti; e delle quali, per così dire, tutti ormai convengono che non si debba toccarne, ritenendole puerili e facili e < soltanto > d'impaccio grandissimo al ragionare. Poichè, < sostengono >, non bisogna < occuparsi > neppure di e
queste altre: quando uno, distinte col ragionamento le membra e ad un tempo le parti di ciascun obietto e indotto un altro ad ammettere che tutte queste non sono che quell'uno; scoppiando a ridere lo convinca d'essersi lasciato costringere ad affermare qualcosa di assurdo: che l'uno è molti ed infiniti, e i molti uno solo (1).

Pro. Ma quali son poi, Socrate, le altre meraviglie, a cui alludi, che, pur non essendo ancora generalmente ammesse, vanno per altro a questo proposito sulle bocche di tutti?

So. Quando, ragazzo mio, non si scelga l'uno tra le cose che nascono e periscono, quali erano quelle a cui testè accennavamo noi. Perchè in tal caso anche quest'uno così fatto, come or ora dicevamo, tutti convengono che non occorra metterlo a prova. Ma quanto qualcuno tenti di porre < come idea > l'unità uomo, l'unità bue, l'unità bello, l'unità bene; intorno a queste monadi e ad altre simili la difficoltà grande di scinderle dà luogo a dubbî e a controversie (2).

Pro. E come?

So. Anzitutto < si disputa > se si debba convenire b
che ci sieno delle monadi siffatte davvero esistenti < per sè >; e poi, daccapo, come mai ciascuna di queste, pur essendo < a sè > identica sempre e non ammettendo nè generazione nè morte; nondimeno perduri fermissimamente ad essere quell'una che è; e dopo ciò, daccapo, se si debba porla negli obietti, che si generano e sono infiniti, vuoi frazionata e divenuta moltiplicità, vuoi tutta

---

(1) « I due punti, che esclude Socrate dalla discussione dialettica, sono: 1° la moltiplicità delle qualificazioni, opposte e diverse, di cui è capace un unico oggetto reale; 2° la molteplicità delle parti di un reale oggetto unico. » (BONGHI)

(2) Su questa difficoltà d'intendere o spiegarsi la coesistenza dell'unità e della pluralità degli enti cfr. anche il 'Parménide' p. 129 b sgg.

intera e separata da se stessa; il che, certo, può parere la cosa più impossibile di tutte: che, cioè, l'identico ed
c uno si trovi d'essere al tempo stesso nell'**uno** e nei **molti**. E sono questi dubbî circa siffatte unità e moltiplicità, e non già quegli altri, Protarco, che rendono tutto difficile, ove non sieno risoluti bene; e viceversa tutto facile, ove bene.

Pro. Sicchè, Socrate, è proprio a questo che dobbiamo ora dapprima rivolgere tutto il nostro studio?

So. Almeno a parer mio.

Pro. Fa' conto dunque che noi tutti qui presenti su questo particolare siamo d'accordo con te. Quanto a Filebo, il meglio è forse per ora non destarlo dal sonno (1), chiedendogli il suo parere.

d **VI**. — *So*. E sia. Ma dunque donde s'ha da iniziare questa grave e varia battaglia intorno alle posizioni contese? Non forse di qui?...

Pro. Donde?

So. Noi affermiamo, credo, che unità e molteplicità, le quali s'identificano per via di ragionamento, ricorrono in qualsiasi cosa si enuncî, dappertutto e sempre, così ab antico come ora; e questo nè cesserà mai, nè è cominciato ora; anzi, a mio avviso, un tal fatto è condizione inerente, che non perisce e non invecchia, del nostro modo di pensare e di discorrere; e sempre chi tra' giovani ne abbia per la prima volta
e gustato, ne è lieto, come dell'aver trovato un tesoro di sapienza; per il piacere si esalta fino all'entusiasmo, e nella sua gioia non c'è argomento che egli non agiti, ora rivoltandolo in ogni senso e fondendolo in uno, ora svolgendolo di nuovo e sezionandolo in parti; cosicchè prima e più di tutti mette alla disperazione se stesso, poi chi gli sta dappresso, sia più giovane sia più vecchio sia coetaneo suo, senza risparmiare nè

---

(1) Accenno ad un proverbio che suonava: non suscitare un male che se ne sta tranquillo', equivalente al nostro: 'non destare un cane che dorme'. Protarco maliziosamente al vocabolo **male** sostituisce il nome di Filebo. — Come si vede da pag. 16a la conversazione si svolge in presenza di parecchie persone, e tutti giovani,

padre nè madre nè alcuno di quanti l'ascoltano e, sto 16
per dire, nessuno degli altri viventi nonchè degli uomini, poichè non risparmierebbe nessuno dei barbari, purchè potesse avere, donde che sia, un interprete.

Pro. Oh che?, Socrate, non vedi che siamo in molti, e tutti giovani, e non temi che insieme con Filebo non ti diamo addosso, se c'insulti? Pure, poichè intendiamo ciò che vuoi dire, se c'è qualche modo e qualche espediente per eliminare, comunque, con le buone un tal motivo di turbamento dal discorso e trovare un'altra
via più bella di questa per venire a capo della nostra b
ricerca; mettiti con ogni premura per essa, e noi ti seguiremo a tutto nostro potere. Giacchè, Socrate, questa ricerca non è di poco momento.

So. Oh! no davvero, figliuoli miei, come vi chiama Filebo (1). Ma non c'è, e non potrebbe esserci neppure, una via più bella di quella, di cui io son sempre innamorato, ma che, perduta spesso di vista, m'ha lasciato in una solitudine, donde non so come uscire.

Pro. E codesta via qual è? Che ci si dica!

So. Tale che indicarla non è punto difficile, ma
difficilissimo invece seguirla. Giacchè quante scoperte c
sieno mai state fatte attinenti all'arte, son venute in luce per essa. E osserva di quale intendo parlare.

Pro. Di' pure.

So. Un dono divino agli uomini, come a me almeno par chiaro, fu non so donde dagli dei per mezzo d'un tal Prometeo gittato < quaggiù > insieme con un cotal fuoco luminosissimo. E gli antichi, i quali erano migliori di noi, ed abitavano più accosto agli dei, ci trasmisero questa massima: che tutte le cose, a cui si attribuisce un'esistenza eterna, constano d'uno e di molti, ed hanno in sè connaturati fine ed infinità < cioè limite ed illimitatezza >; che perciò, essendo esse così ordinate, noi, supponendo ogni volta che ci
sia sempre di qualunque obietto una idea, dobbiamo d

(1) Filebo, per darsi un'aria di superiorità, e forse per un motivo meno innocente, chiamava παῖδες (che ci richiama a παιδικά 'amati') 'figliuoli' o 'ragazzi' i più giovani di lui. E cfr. anche p. 36 d, 53 d.

cercarla, e ve la troveremo difatti inerente; che, dunque, allorchè ci venga dato di coglierla, dopo quest'una dobbiamo indagare se ce ne sieno due, e ove non due, tre o qualche altro numero (1), e fare daccapo lo stesso per ciascuna di tali unità, fino a che non si veda che l'uno primordiale non soltanto è uno e molti ed infiniti, ma anche quanti è; che l'idea dell'infinito < o illimitato (2) > non s'applichi alla moltitudine prima che si sia scorto appieno di essa tutto
e il numero che sta di mezzo tra l'infinito e l'uno; e che solo allora, dopo di avere trasportato ciascuna unità nell'infinità del tutto, la si lasci andare definitivamente. Mentre dunque gli dei, come dicevo, questo metodo ci trasmisero d'investigare, d'apprendere e d'ammaestrarci a vicenda; i sapienti d'ora tra gli
17 uomini, trattano a casaccio l'uno e i molti con più fretta o più lentezza che non convenga; e, dall'uno saltano subito all'infinito; sicchè sfuggono loro i termini medî; laddove è per questi appunto che si differenzia per noi una discussione dialettica da una disputa eristica.

VII. — *Pro.* Di ciò che dici, Socrate, una parte credo d'intenderla; ma su qualche altro punto ho ancora bisogno d'una spiegazione più chiara.

So. Nelle lettere, Protarco, si vede chiaro ciò che
b voglio dire; e tu cerca di capirlo in esse che apprendesti da ragazzo.

Pro. E come?

So. La voce, che si emette a traverso la bocca, è, credo, una, ma a sua volta infinita nella moltiplicità < dei suoni > in tutti e in ciascuno.

Pro. Difatti.

So. E nondimeno noi non siamo punto ancora sapienti nè per l'una cosa nè per l'altra, nè perchè di

---

(1) Di questa dialettica classificativa vedine gli esempî nel 'Sofista' e nel 'Politico'.

(2) Nell'infinito o illimitato sono da intendere i singoli individui, infiniti di numero.

essa sappiamo la moltiplicità infinita, nè perchè ne conosciamo l'unità. Ma, perchè sappiamo quanta e quale essa è; questo, sì, rende ognun di noi esperto in grammatica.

Pro. Verissimo.

So. E ciò che, se mai, ci rende esperti nella musica, è proprio lo stesso.

Pro. Come?

So. La voce anche nella musica non è che una, c
credo.

Pro. E come no?

So. Eppure anche in essa dobbiamo distinguere un tono grave e un tono acuto e, come terzo, l'accordo nell'ottava. Non è così?

Pro. Certo.

So. Ma non saresti ancora un musicista sapiente, se non sapessi che questo; e se < addirittura > non lo sapessi, in quest'arte non varresti, dirò così, un bel nulla.

Pro. No davvero.

So. Ma, caro, solo quando tu abbia appreso quanti
e quali sieno di numero gl'intervalli di tono tra l'acuto
e il grave e i termini di questi intervalli e gli accordi d
che ne risultano — < accordi > che gli antichi scopersero e a noi, loro successori, tramandarono da chiamare armonie; con altre simili proprietà, che han luogo nei movimenti del corpo e che, misurate per via di numeri, dicono doversi a loro volta denominare ritmi e metri, riflettendo ad un tempo che tutto, così l'uno come i molti, devono esser sottoposti ad una tale indagine — quando, < ripeto >, tu ti sia impadronito così di queste nozioni, allora soltanto potrai dirti divenuto sapiente; e quando tu abbia compreso
ogni altra qualsiasi unità scrutandola a questo modo, e
così soltanto ne avrai acquistato l'intendimento. Ma l'illimitata moltiplicità delle singole cose e delle loro parti < fa sì che > d'ordinario il tuo pensiero difetti di limite < e di precisione >, e tu non sia nè stimato e neppure tenuto di conto, perchè non hai mai fatto conto di nessun numero in nessuna cosa.

VIII. — *Pro.* A me pare, Filebo, che Socrate abbia detto
assai bene ciò che ora ha detto.
18 *Fil.* Sono anch'io dello stesso avviso; ma perchè
mai ora questo discorso, ed a che scopo?

So. Ecco, Protarco, una domanda, che Filebo ha avuto tutte le ragioni di rivolgerci.

Pro. Senza dubbio; e dunque rispondigli.

So. Lo farò dopo d'aver soggiunto ancora qualche
cosa su questo medesimo argomento. Giacchè come,
ove si prenda a considerare una qualsiasi unità, non
b bisogna, affermiamo noi, guardarla immediatamente in
rapporto alla natura della moltiplicità illimitata, ma ad
un qualche numero; così anche, al contrario, quando
alcuno sia costretto a prendere in considerazione dap-
prima l'illimitato, non deve correre immediatamente
col pensiero all'uno, ma sibbene a qualche numero che
includa una quantità determinata; e solo in ultimo da
questa pervenire all'unità. E prendiamo di nuovo le
lettere a chiarimento di ciò che ora stiamo dicendo.

Pro. Come?

So. Poichè qualcuno comprese l'infinita varietà
della voce — foss'egli qualche dio o pure qualche
uomo divino, come narra in Egitto la fama, dicendo
essere stato un certo Theuth (1), il quale pel primo
comprese che in questa infinita varietà i suoni vocalici
non fossero uno, ma più, e che, daccapo, ci fossero
c altre lettere non partecipi di voce, ma d'un certo suono,
e che di queste anche ci fosse un certo numero, e distinse
una terza specie di lettere, quelle che ora da noi son
dette mute — egli dopo ciò sceverò una per una le
mute e le afone, e fece altrettanto per le vocali e per
le lettere mediane, fino a che, impadronitosi del loro
numero, a ciascuna in particolare ed a tutte insieme
diè nome di elementi. Da ultimo poi, riflettendo
che nessuno di noi non ne avrebbe imparato nessuno
isolatamente per sè, senza < imparare > tutti gli altri
< ad un tempo >, resosi per dippiù conto che questo
legame tra loro era unico e in certo modo li unificava

(1) Su Theuth cfr. 'Fedro' p. 274 b sgg.; 'Cratilo' p. 425 d.

tutti; a questo < complesso di nozioni > impose il d
nome di grammatica, come quella che non era se
non un'unica arte.

Fil. Questo, Protarco mio, l'ho capito, almeno comparativamente, meglio di ciò che s'era detto prima. Però ora, come dianzi, c'è sempre quel punto che mi rimane oscuro.

So. < Vuoi forse nuovamente dire >, Filebo: che rapporto ha questo col nostro proposito?

Fil. Preciso: è proprio questo ciò che da un pezzo cerchiamo io e Protarco.

So. Per Bacco, voi lo avete sott'occhio, eppure, come dici, lo cercate da un pezzo.

Fil. Come?

IX. — *So.* O che il nostro ragionamento non aveva fin e
da principio per oggetto l'intelligenza e il piacere,
quale dei due fosse da presceglière?

Fil. E come no?

So. E certo noi dicevamo che ciascuno dei due fosse uno.

Fil. Senza dubbio.

So. Ebbene, il ragionamento che avete udito ci
chiede proprio questo: come mai ciascun di loro sia
uno e molti, e come non divenga d'un tratto infiniti;
ma ciascuno dei due possegga in precedenza un certo
numero prima che ciascuno sia divenuto moltiplicità 19
illimitata.

Pro. Certo, Filebo, è questione non facile quella
in cui Socrate ci ha, non so come, gittati, dopo d'averci
costretti a fare un gran giro; e però vedi tu chi di noi
due debba rispondere alla sua domanda. Probabilmente è ridicolo se io, dopo d'avere accettato senza
alcuna riserva di sostituirmi a te, ora per non essere
in grado di rispondere ordini a te di farlo; ma ben
più ridicolo, mi pare, se nessuno di noi due fosse in
grado di rispondergli. Guarda dunque che cosa po- b
tremo fare; giacchè mi sembra che Socrate ci domandi
ora se del piacere vi sieno specie o no, e quante e quali

sieno; e, daccapo, della intelligenza ci chieda lo stesso ed allo stesso modo.

So. Precisamente, o figliuolo di Cállia (1); perchè, se non potessimo far ciò per ogni *uno*, per ogni *simile*, per ogni *identico*, nonchè pe' loro contrarî, come ci ha mostrato il discorso precedente, nessun di noi varrebbe mai nulla in nessuna cosa.

c *Pro.* Mi pare che sia proprio così, Socrate. Ma se è bello per un savio il conoscere tutte le cose, il meglio che resti da fare pare a me che sia il non ignorare se stesso. E perchè poi ho detto ora così? Te lo spiegherò io. Tu, Socrate, ci hai conceduto a tutti noi questa conversazione, ed anche te stesso, per definire quale sia l'ottimo tra i possedimenti umani. Difatti, avendo Filebo detto che tale è il piacere, il diletto, la gioia e tutte le altre cose dello stesso genere; tu, al contrario, hai sostenuto che tali non sono queste cose, ma quelle invece di cui spesso ed a buon diritto
d ci rammentiamo volentieri, affinchè, essendo nella nostra mente le une accanto alle altre, possano essere messe a prova. Tu dunque affermi, parrebbe, e forse bisognerà soggiungere: con ragione, che, a preferenza del piacere, la mente, la cognizione, l'intendimento, l'arte e a loro volta tutte le altre cose affini a queste, sieno bene; e queste, ma non già quelle, si debbano acquistare. E poichè la discussione s'è aperta su queste due tesi contrarie, noi per ischerzo t'abbiamo minacciato di
e non lasciarti ritornare a casa, prima che queste sentenze controverse non fossero esaurientemente chiarite (2). Tu hai condisceso; e a tal fine ti sei messo tutto a nostra disposizione; sicchè noi ora, come dicono i ragazzi, ti ricordiamo che *ciò che fu dato giustamente, non si può riprenderlo* (3). Smetti dunque di ostacolarci l'indagine a codesto modo.

So. E in che modo < l'ostacolerei >?

---

(1) Questo Cállia era forse il ricchissimo figlio d'Ipponico, che sperperò tutte le sue sostanze nel proteggere i più famosi sofisti.

(2) Poichè a questa giocosa minaccia non s'è accennato prima, si deve supporre che fosse stata fatta nella discussione di Socrate con Filebo.

(3) Detto proverbiale non ignoto neanche a noi.

Pro. Gittandoci nell'imbarazzo e proponendoci delle domande a cui non siamo in grado di dare per il momento una risposta adeguata. < Dopo tutto >, non vogliamo credere che l'esito < di questa discussione > debba esser quello di metterci tutti nell'imbarazzo; ma se noi siamo nell'impossibilità di rispondere, devi farlo tu; giacchè lo hai promesso. Decidi perciò tu stesso, se bisogna distinguere le specie del piacere e della cognizione, o anche rinunziarvi, ove mai tu possa e voglia chiarire per qualche altra via diversamente quel che ora è oggetto di disputa tra noi. 20

So. Non devo dunque temer più nessun pericolo per la mia persona, poichè ti sei espresso a codesto b
modo. Difatti quelle tue parole: ove tu voglia, mi liberano da qualunque paura. E poi mi pare altresì che un dio ci abbia richiamato alla mente non so che ricordo.

Pro. Come dunque, e di che?

X. — *So.* Mi torna ora alla mente d'aver sentito una volta, non so se in sogno o desto (1), certi discorsi circa il piacere e l'intelligenza, come nè l'uno nè l'altro de' due fosse il bene, ma un'altra, una terza cosa, diversa da essi e migliore d'entrambi. E però, ove ora questo ci ap- c
paia manifesto, il piacere ha bello e perso < ogni speranza di > vittoria, perchè il bene non potrebbe più essere identico ad esso. Non ti pare?

Pro. Così è.

So. E < così > non avremo più bisogno, a parer mio, di distinguere le specie del piacere; e ciò si vedrà anche meglio col procedere < nella ricerca >.

Pro. Poichè hai parlato benissimo, continua pure sino alla fine allo stesso modo.

So. Però, su taluni punti di poco rilievo mettiamoci d'accordo fin da questo momento.

Pro. E quali?

So. La sorte del bene di sua natura dev'essere necessariamente perfetta o imperfetta? d

(1) Per questa espressione, che ricorre anche in seguito, cfr. 'Teeteto' p. 201 d; 'Politico' p. 278 e.

Pro. Perfettissima, Socrate, se altra mai.

So. E che poi? È sufficiente < per sè > il bene?

Pro. E come no? È anzi in ciò che esso soverchia tutte le altre cose.

So. E questo altresì è, credo, indispensabile dirne: che ogni essere conoscitivo ne va a caccia e lo brama, desiderando d'impadronirsene e appropriarselo, e non si cura punto d'altro fuorchè di quello che nel suo termine ultimo coincide col bene.

Pro. Non c'è da obiettarvi nulla.

e *So.* Or dunque, consideriamo e giudichiamo la vita del piacere e quella della intelligenza, guardandole separatamente.

Pro. Come hai detto?

So. Senza che nè nella vita del piacere entri per nulla l'intelligenza, nè in quella dell'intelligenza il piacere. Perchè, qualunque dei due sia il bene, è necessario che non abbia punto ancora bisogno di nulla; e se l'uno o l'altra ci appaia bisognoso di qualche cosa,
21 questo, credo, non è più il vero bene che noi cerchiamo.

Pro. E come potrebbe esserlo?

So. Vogliamo dunque tentarne la prova in te?

Pro. Volentierissimo.

So. Orsù, rispondi.

Pro. E tu domanda.

So. Consentiresti tu, Protarco, a vivere tutta la vita godendo dei maggiori piaceri?

Pro. E come no?

So. E così riterresti di non aver più bisogno d'altro, se ciò avessi in tutto e per tutto?

Pro. Di null'altro, certo.

So. Vedi un po': dell'intendere, del pensare, del ragionare su ciò che convien fare, e di tutte le altre
b cose sorelle di queste, forse che non ti parrebbe di non averne punto bisogno?

Pro. E a che farne? Avrei tutto, credo, quando avessi il godere.

So. Sicchè, così vivendo, tu godresti sempre per tutta la vita dei maggiori piaceri?

Pro. E come no?

So. Ma pure, non possedendo nè mente nè memoria nè cognizione nè opinione vera, innanzi tutto dovresti per necessità ignorare proprio questo: se godi o non godi, vuoto, come sei, di qualsiasi intelligenza?

Pro. Per necessità, certo.

So. E del pari, poichè saresti sprovvisto di memoria, c
dovresti necessariamente non poter ricordare neppure
d'aver mai goduto, e non conservare neppure il mi-
nimo ricordo del godimento presente; laddove, d'altro
lato, non possedendo un'opinione vera, non potresti
opinar di godere mentre godi; e privo, come sei, di
ragionamento, non saresti nemmeno in grado di pre-
vedere, ragionando, se ti sarà dato di godere nel futuro;
ond'è necessità che tu non viva la vita d'un uomo, ma
quella d'un pulmone marino o d'un altro qualsiasi di
tutti que' molluschi, che hanno l'anima imprigionata
nel nicchio. È così; o possiamo < questa vita > figu- d
rarcela altrimenti?

Pro. E come < potremmo >?

So. E ti par dunque da eleggere una vita siffatta?

Pro. Codesto ragionamento, Socrate, m'ha chiuso ora addirittura la bocca.

So. Non ci accasciamo però ancora, ma volgiamoci a guardare a sua volta la vita della mente.

XI. — *Pro.* Quale vita vuoi dire?

So. Se qualcuno di noi si torrebbe invece di vivere
col pieno possesso dell'intelligenza, della mente, della e
cognizione e della memoria di tutte le cose, senza però
partecipare nè punto nè poco nè di piacere nè di dolore,
ma essendo affatto impassibile di tutte le affezioni di
questo genere.

Pro. Nè l'una nè l'altra di codeste vite, Socrate, non pare eleggibile nè per me e neppure per altri, come io penso.

So. E che < ti parrebbe > poi, Protarco, d'una 22
vita in cui queste due fossero mescolate e fuse insieme?

Pro. Vuoi dire < d'una vita in cui fossero fusi > piacere, intelletto e saviezza?

So. Appunto; [parlo] proprio d'una vita siffatta.

Pro. Certo ognuno s'eleggerà codesta vita a preferenza d'una qualunque di quelle altre due, ognuno senza eccezione.

So. Ebbene, intendiamo noi ciò che si può concluderne per questa nostra indagine?

Pro. Senza dubbio: che ci stanno dinanzi tre
b < forme di > vita, e che nè l'una nè l'altra delle due prime è bastevole < di per sè >, nè meritevole neanche d'essere scelta nè da un uomo nè da un qualsiasi vivente.

So. Forse che dunque di quelle due non è già evidente che nè l'una nè l'altra aveva il bene con sè? Giacchè sarebbe stata bastevole e perfetta ed eleggibile dalle piante e dagli animali tutti, che avessero così potuto viver sempre durante la vita. Che se qualcuno di noi si fosse tolto un tenore di vita diverso, se lo sarebbe tolto contro la natura di ciò che è davvero eleggibile e mal suo grado, vuoi per ignoranza, vuoi per qualche necessità non certo propizia.

Pro. Parrebbe realmente così.

c *So.* Che dunque il nume di Filebo non sia da pensare come identico al bene, mi par chiarito abbastanza.

Fil. Però, Socrate, neanche quella tua mente è il bene, ma andrà soggetta, credo, agli stessi rimproveri.

So. Forse, Filebo, la mia sì, non già, credo, la mente vera insieme e divina, per la quale è possibile che le cose stieno altrimenti. Ad ogni modo, io ora non intendo di combattere per assicurare la palma della vittoria alla < vita della > mente di fronte alla vita mista; ma, quanto al secondo premio, dobbiamo pur vedere e considerare che cosa ci convenga di fare.
d Giacchè forse di questa vita mista l'uno di noi potrebbe dir causa la mente, l'altro il piacere (1); e così

(1) « Il κοινός o μικτὸς βίος ⟨la vita comune o mista⟩ guadagna il premio della vittoria senza ulteriore disputa per il momento. La questione prossima è: quale dei due pretendenti, quale delle vite immiste venga subito dopo e guadagni il secondo premio. In altri termini, quale dei due, ⟨il piacere o l'intelligenza⟩, merita d'esser detto causa, la causa, cioè, che fa della vita mista la buona? Se noi possiamo scoprire quest'ele-

nessuno di questi due, < nè il piacere nè la mente >, sarebbe il bene, ma si potrebbe forse supporre che o l'una o l'altro potesse esserne causa. Orbene, proprio su questo punto io mi batterei ad oltranza contro Filebo per sostenere che in questa vita mista, checchè sia quello da cui questa vita informata è divenuta insieme eleggibile e buona; a questo non il piacere, ma la mente è più congenere e più somigliante; e per
questa ragione si può davvero dire che al piacere non e
spetti nè il primo nè il secondo premio, ed è anzi alquanto discosto dal terzo, se ora la mia mente merita qualche fede da parte nostra.

Pro. Ma certo, Socrate, a me almeno, ora sembra che il piacere ti sia caduto dinanzi, come ferito da queste tue ragioni. Combatteva per conseguire il primo premio, ed eccolo, invece, giacente al suolo. Quanto poi alla mente, come pare, bisogna dire che prudente-
mente non abbia aspirato ad un tal premio; perchè 23
già le sarebbe capitato lo stesso. Però il piacere, escluso dal secondo premio, sarà fors'anche disonorato in tutto agli occhi dei suoi amanti, dacchè nemmeno a costoro parrà più egualmente bello.

So. Ebbene, non è forse meglio lasciarlo subito in pace e non addolorarlo sottoponendolo ad una prova rigorosissima e definitiva?

Pro. Tu sconcludi, Socrate.

So. Forse perchè ho detto qualcosa d'impossibile: b
addolorare il piacere?

Pro. Non solo per questo, ma perchè anche mostri d'ignorare che nessuno di noi ti lascerà andar via, fino a che tu non abbia condotto a termine questa indagine.

So. Ahimè, Protarco!, ciò che rimane a dirne è moltissimo, e forse neppur molto facile in questo mo-

---

mento o ingrediente, a cui la vita buona deve la sua bontà e desiderabilità, allora questa 'causa' servirà come misura per valutare i meriti comparativi della ragione ⟨ o intelligenza ⟩ e del piacere. Così il punto in discussione è qui mutato; come Socrate comincia ora ad asserire, non la mente e ciò che le si accompagna è il bene, ma queste cose sono le più strettamente affini alla causa, ovvero a ciò che fa sì che la vita comune o mista sia il bene. » (Bury)

mento. Giacchè ha bisogno, pare, d'altri mezzi chi muove alla conquista del secondo premio a favore dell'intelligenza e, direi, d'altri dardi, diversi da quelli adoperati nei discorsi precedenti. Senonchè forse alcuni sono anche gli stessi. E così, dobbiamo farlo?

Pro. E come no?

c XII. — *So.* Però, cerchiamo di procedere con molta cautela nel fissarne il principio (1).

Pro. E quale?

So. Tutte le cose esistenti nel tutto, < nell'universo >, distinguiamole in due parti, anzi, se ti piace, in tre.

Pro. E con che criterio? Dimmelo.

So. Rifacciamoci da qualcuna delle osservazioni già esposte.

Pro. E quale?

So. Noi dicevamo (2), credo, che degli enti Dio ce ne aveva mostrato qualcuno < come > limitato, qualche altro < come > limite.

Pro. Appunto.

So. Queste specie dunque poniamole <come> due, e per terza < poniamo > quel certo che d'uno che risulta commisto di queste due... Ma io, se non erro, mi
d rendo un po' ridicolo, quando mi metto a distinguere per specie e a sommarle insieme.

Pro. Che vuoi dire, brav'uomo?

So. Che ora, daccapo, mi sembra d'aver bisogno d'un quarto genere.

Pro. E quale?

So. Bada alla causa della mescolanza reciproca di questi generi; ed ai tre precedenti aggiungimi quest'altro < come > quarto...

Pro. Forse che poi non avrai anche bisogno d'un quinto genere (3) che possa farne la separazione?

---

(1) Sulla relazione tra quel che segue e i principî fondamentali della dialettica pitagorea si veda la nota dell'APELT a p. 137 n. 29.

(2) Cfr. p. 16 c sgg.

(3) Secondo l'APELT — che rimanda al 'Timeo' 68 e sgg. — questo quinto genere, a cui qui su accenna vagamente, è la necessità. Diversamente il POSTE, a cui aderiscono il BONGHI e il BURY.

So. Può darsi, ma per ora non credo. Che se poi ce ne fosse bisogno, mi perdonerai, credo, s'io mi e
metto alla ricerca anche d'un quinto.

Pro. Certamente.

So. Innanzi tutto, di questi quattro generi prendiamone a parte tre; e due di questi, poichè abbiamo visto che ciascun de' due si scinde e si separa in molti, cerchiamo di riunirli ciascuno di nuovo in uno, e quindi d'intendere come mai ciascun d'essi sia uno e molti ad un tempo.

Pro. Se me lo riesponessi con più chiarezza, forse potrei seguirti.

So. Dico dunque che i due generi che propongo 24
sono appunto quelli accennati or ora: l'uno, l'illimitato; l'altro, l'avente limite. E che in un certo senso l'illimitato sia moltiplicità, m'ingegnerò di spiegarlo. Quanto all'avente limite, si compiaccia d'attenderci.

Pro. E ci attende.

So. Bada bene; giacchè è difficile e controverso ciò che t'invito a considerare; ma nondimeno consideralo. Circa il più caldo e il più freddo prima di tutto, vedi se mai ti riesce di pensarvi un qualche limite, o se il più ed il meno, dimoranti in questi generi, fino b
a che vi dimorano, non permetterebbero mai che vi si generasse un termine. Difatti, se vi si generasse, terminerebbero anch'essi.

Pro. È verissimo.

So. Ed invece, noi affermiamo, nel più caldo e nel più freddo il più ed il meno c'è sempre.

Pro. Appunto.

So. La ragione dunque ci mostra che questi due, < più e meno >, non hanno termine; e, poichè difettano di termine, diventano anche in tutto e per tutto illimitati.

Pro. E intensamente, Socrate.

So. Ma bene, mio caro Protarco, tu hai compreso, e mi fai riflettere che anche codesto intensamente, c
che ora hai pronunciato, come il rimessamente, hanno lo stesso potere del più e del meno. Giacchè, dove ineriscono, non lasciano che ci sia un quanto

determinato; ma, producendo sempre in tutte le singole operazioni un'intensità maggiore o minore, vi attuano il più ed il meno, ma vi annullano il quanto. Perchè, come ora appunto si diceva, se non v'annullassero il quanto, ma permettessero che e la quantità e la giusta misura si generassero nel posto del d più e del meno, dell'intenso e del rimesso; questi si dileguerebbero da quella loro propria sede nella quale inerivano. Difatti, più non ci sarebbe nè un più caldo nè un più freddo, se accogliessero il quanto; giacchè così il più caldo come il più freddo procede sempre senza mai arrestarsi; mentre la quantità riman ferma e cessa < ad un tratto > di progredire. Sicchè, secondo questo ragionamento, così il più caldo come il suo contrario saranno entrambi illimitati.

Pro. Pare almeno < che sia così >, Socrate; chè e del resto, come hai detto, queste cose non sono facili ad intendere. Ad ogni modo è probabile che, tornandoci su più volte, l'interrogante e l'interrogato finirebbero per trovarsi d'accordo.

So. Ma dici bene, e bisogna provarcisi. Per ora intanto guarda se mai, senza dilungarci troppo nel nostro esame, possiamo ammettere questo come carattere distintivo per la natura dell'illimitato...

Pro. Quale?

So. < Questo: > che quante cose ci sembrino divenire e più e meno, ed ammettere l'intenso e il rimesso nonchè il troppo e tutte le altre determinazioni simili, sieno da porre tutte nel genere dell'illimitato, come nella loro unità, giusta il ragionamento di prima, secondo cui dicevamo che, dopo d'aver raccolto quanto c'era di separato e di scisso, convenisse, nella misura delle proprie forze, contrassegnarlo di un'unica idea, se ti ricordi.

Pro. Me ne ricordo.

So. E così le cose che non ammettono codeste determinazioni, ma ammettono invece le contrarie a queste, < come > in primo luogo l'eguale e l'eguaglianza; e, dopo l'eguale, il doppio e tutto ciò che sia numero rispetto a numero o misura rispetto a

misura, se tutte insieme queste cose le annoverassimo
nel < genere > limite, probabilmente ci parrebbe di b
far bene. O come dici?

Pro. Benissimo, Socrate.

XIII. — *So.* E sia; ma il terzo genere, quello misto d'entrambi, quale idea, < qual carattere distintivo >, diremo che abbia?

Pro. Me lo spiegherai tu, voglio credere.

So. Ebbene, te lo spiegherà un dio, se pure qualcuno degli dei si degnerà di porgere ascolto alle mie preghiere.

Pro. Prega dunque, e rifletti.

So. Rifletto; e, mi pare, Protarco, che proprio ora
qualcuno di loro ci sia divenuto propizio. c

Pro. Che vuoi dire e quale segno ne hai?

So. Te lo dirò di sicuro; ma tu cerca di tener dietro al mio ragionamento.

Pro. Di' pure.

So. Noi, proprio or ora, parlavamo, credo, d'un più caldo e d'un più freddo. Non è vero?

Pro. Sì.

So. Ed ora aggiungi ad essi un più secco ed un più umido, un più ed un meno, un più veloce e un più lento, un più grande e un più piccolo, e quant'altre determinazioni inoltre assegnavamo a quella natura, che nell'unità accoglie il più ed il meno.

Pro. A quella dell'illimitato, vuoi dire? d

So. Precisamente. E dopo ciò commischia in essa daccapo la progenie di < ciò che ha > limite.

Pro. Quale?

So. Quella che ha forma di limitato e che anche poc'anzi, mentre avremmo dovuto raccoglierla in unità, come avevamo fatto per la progenie dell'illimitato; non l'abbiamo raccolta. Senonchè forse anche ora si potrà conseguire lo stesso scopo, in quanto raccolti insieme questi due generi, < limite ed illimitato >, ti riuscirà chiara anche quella.

Pro. Quale, e in che senso dici così?

So. Quella dell'eguale e del doppio, ed ogni altra
e che impedisce qualsiasi inimicizia dei contrarî fra loro; e, inserendovi il numero, li rende commisurati e concordi.

Pro. Capisco; e vuoi dire, mi pare, che, mescolando insieme questi < generi >, in ciascun caso ne derivino certe < particolari > generazioni.

So. Ed hai capito bene, mi pare.

Pro. E dunque prosegui.

So. Ora, nelle malattie la retta comunanza di questi < generi > non produce forse la natura della sanità?

Pro. Senza dubbio.

26 *So.* E nell'acuto e nel grave, nel veloce e nel lento, che sono illimitati, non < si verifica forse > lo stesso: non suole < codesta mescolanza > produrvi il limite e conferire la maggiore perfezione a tutta quanta la musica?

Pro. Benissimo.

So. E parimenti, generandosi nel freddo e nel caldo, suole eliminarne il troppo e l'illimitato e produrvi la misura insieme e la proporzione.

Pro. Certamente.

b *So.* E non è forse da questa mescolanza d'illimitato e di limitante che ci son nate e le stagioni ed ogni altra cosa bella?

Pro. E come no?

So. E tralascio d'accennare a tante altre cose, quali la bellezza e la forza < accoppiate > con la buona salute, ed ancora innumerevoli altre qualità e bellissime, che sono nelle anime. Giacchè questa dea (1), mio bel Filebo, avendo, credo, scorto la licenza e tutta quanta la malvagità degli uomini, e come non fosse in loro nessun termine nè ai piaceri nè ai sodisfaci-

---

(1) Secondo alcuni interpreti questa dea sarebbe quella medesima Afrodite, a cui fa appello Filebo e che appunto per la sua natura divina sente il bisogno che sieno regolati quegli stessi piaceri, che per essere intensivamente infiniti l'uomo non sarebbe stato atto a ricettar tutti insieme ad un tempo. Secondo altri è la deificazione dell'*armonia* risultante dal contemperamento dell'infinito e del finito.

menti; impose loro legge ed ordine, < due cose > che c
hanno con sè limite; e mentre tu affermi che < così > li tormenta, io al contrario dico che li salva. E a te, Protarco, che te ne pare?

Pro. Quanto a me, Socrate, sono proprio del tuo avviso.

So. E così questi tre generi, se m'intendi, io li ho oramai enunciati.

Pro. Ma sì, credo di comprenderti. Mi pare difatti che tu dica come negli enti un genere sia l'illimitato, un altro, e secondo, il limite; ma col terzo non capisco bene che cosa vuoi dire.

So. Perchè, meraviglioso amico, ti ha sbalordito la copia di produzioni del terzo genere. Eppure anche
l'illimitato ce ne offriva molte; ma, poichè recavano d
tutte l'impronta del più e del meno, ci sono apparse sotto un'unica idea.

Pro. È vero.

So. Quanto al limite poi, nè esso aveva molte < specie >, nè noi ci dolevamo che per natura non fosse uno.

Pro. E come avremmo potuto?

So. In nessun modo, certo. Ma col terzo genere, dove raccolgo in unità tutto ciò che è prodotto < dalla mescolanza > di quei due, < dell'illimitato e del limite >; di' pure che < intendo > designare la genesi verso l'essenza secondo le misure imposte dal limite.

Pro. Ho capito.

XIV. — *So.* Senonchè, oltre questi tre noi dicevamo e
allora che c'era da prendere in esame un quarto genere; e questo esame < dev'esser fatto > in comune. Guarda perciò se a te non sembri necessario che tutto ciò che si genera, si generi per qualche causa.

Pro. Secondo me, sì. Difatti come si potrebbe generare senz'essa?

So. E non è forse vero che la natura dell'efficiente non differisce dalla causa in altro fuorchè nel nome; sicchè a ragione e l'efficiente e la causa si debbano dire una cosa sola?

Pro. A ragione.

So. E del pari ciò che si fa, < l'effetto >, e ciò che diviene noi troveremo che non differiscono in altro se
27 non nel nome, come nel caso addotto or ora. O non è così?

Pro. Così.

So. E l'efficiente per sua natura precede sempre, mentre ciò che si fa, < l'effetto >, divenendo, lo segue?

Pro. Precisamente.

So. Altro dunque e non lo stesso è la causa, altro ciò che per la generazione serve alla causa.

Pro. E come no?

So. Intanto, ciò che diviene e ciò donde ogni cosa diviene ci hanno offerto quei tre generi?

Pro. Perfettamente.

b *So.* E però diciamo quarto ciò che crea tutte queste cose, cioè la causa, < un genere > che s'è chiarito come ben diverso da quelli?

Pro. Diverso certamente.

So. Ed ora, poichè si son distinti questi quattro < generi >, è bene per tenerli a mente enumerarli in ordine uno per uno.

Pro. Perchè no?

So. Primo dunque dico che è l'illimitato, secondo il limite, terzo ciò che è generato dalla loro mescolanza, ed infine, indicando come quarto la causa della me-
c scolanza e della generazione, uscirei forse in qualche modo di tono?

Pro. E come?

So. Orsù, dopo ciò di che ci rimane a discorrere, e con quale intento siamo giunti qui? Non forse perchè cercavamo se il secondo premio spettasse al piacere o all'intelligenza? Non è così?

Pro. Così appunto.

So. Ed ora, poichè abbiamo così distinto questi < quattro generi >, non potremo forse pronunciare un giudizio anche più sicuro sul primo e sul secondo premio di cui dapprima si disputava?

Pro. Forse.

d *So.* Suvvia, noi abbiamo, credo, proclamato vinci-

trice la vita mista di piacere e d'intelligenza. Non è così?

Pro. Certo.

So. Ebbene, non dobbiamo vedere quale è mai questa vita, e di che genere?

Pro. E come no?

So. E la diremo, credo, parte del terzo genere; poichè questo non è misto di due cose quali che sieno, ma di tutti gl'illimitati collegati dal limite; cosicchè giustamente questa vita, a cui spetta la vittoria, dev'esser parte di quel genere.

Pro. Giustissimamente, certo.

XV. — E sia. Ma che sarà poi, Filebo, di quella tua vita e
voluttuosa ed immista? In quale de' predetti generi bisognerà porla < per dirla > convenientemente posta?... Rispondi però a quest'altra domanda prima d'esporre il tuo avviso.

Fil. Di' pure.

So. Piacere e dolore hanno essi un limite, o sono di quelle cose che ammettono il più ed il meno?

Fil. Sì, Socrate; sono di quelle che < ammettono > il più; perchè il piacere non sarebbe il bene sommo, se per avventura non fosse di sua natura illimitato in numero ed intensità.

So. E nemmeno, Filebo, il dolore il male sommo; 28
sicchè noi dobbiamo considerare che < soltanto > qualcosa di diverso dalla natura dell'illimitato offre al piacere una parte di bene (1). Intanto però questi due annoverali pure nel genere degl'illimitati; ma l'intelligenza, la cognizione e la mente, Protarco e Filebo, in quale mai de' generi predetti potremmo ora allogarli senza incorrere in un peccato? Chè non mi par

---

(1) « Non sarebbe, cioè, possibile un accrescimento di dolore fino a divenire intollerabile; insomma il dolore, se non ammettesse il ' più ', non sarebbe il male sommo, com'è pure, secondo il parere di Filebo e di Protarco. Ma se è così, esso è un concorrente del piacere appunto per via di questo ' più ', di quest'essere illimitato. In questo illimitato dunque non può consistere il fondamento del bene. Se perciò il piacere deve partecipare al bene, il fondamento di ciò bisogna cercarlo in altro che nell'illimitato. » (APELT)

lieve pericolo per noi il non saper ben rispondere a questa domanda.

b *Fil.* Gli è, Socrate, che tu metti molto in alto la tua divinità.

So. E tu, amico mio, la tua. Comunque, alla domanda bisogna pur rispondere.

Pro. Socrate difatti ha ragione, Filebo; e occorre obbedirgli.

Fil. Ebbene, Protarco, non ti sei tu assunto < l'impegno > di parlare per conto mio?

Pro. Senza dubbio; ma ora non so che dire, ed ho bisogno, Socrate, che tu stesso ci faccia da interprete, affinchè non ci capiti di sbagliare di fronte al nostro avversario (1), e metter fuori qualche nota dissonante.

c *So.* Si deve obbedirti, Protarco; nè m'imponi nulla di difficile. Ma è poi vero, come ha detto Filebo, che io, ponendo in alto per gioco < il mio nume >, t'ho poi messo in impaccio col domandarti di qual genere sia la mente e la cognizione?

Pro. Senza dubbio, Socrate.

So. Ma è pur facile; giacchè tutti i sapienti, esaltando realmente se stessi, s'accordano nel dire che l'intelletto è per noi re del cielo e della terra. E forse dicono bene. Tuttavia, se ti piace, esaminiamo un po' più a lungo questo genere in sè.

d *Pro.* Di' pure come ti piace, Socrate, senza preoccuparti per riguardo nostro se < il discorso dovesse riuscir > lungo; chè non ci verrai in uggia per questo.

XVI. — *So.* Hai detto bene. E cominciamo di nuovo a domandare suppergiù a questo modo...

Pro. Come?

So. Affermeremo forse, Protarco, che di tutte quante le cose e di questo, che chiamiamo universo, un potere irragionevole, temerario ed operante a caso abbia cura, o che al contrario, come dicevano i nostri

---

(1) Quest'avversario è la mente o l'intelligenza, che col piacere contende per assicurarsi il secondo premio.

predecessori, una certa mente ed una certa sapienza, coordinatrice ammirabile, lo governi? (1).

Pro. Non c'è da esitare, meraviglioso amico; giacchè e
ciò che tu ora dici, mi pare addirittura un'empietà. < Asserire > invece che la mente ordina tutte le cose, è affermazione degna dello spettacolo < che ci offrono > il mondo e il sole e la luna e gli astri e tutte le rivoluzioni celesti; e di tutto ciò io, per me, non mai parlerei e neanche mai opinerei altrimenti.

So. E dunque vuoi tu che anche noi conveniamo di questo punto ammesso dai nostri predecessori: che,
cioè, le cose stieno così, e che non solo crediamo di 29
poter ripetere senza pericolo le parole altrui, ma anche sfidare il pericolo insieme con loro e partecipare del rischio e del biasimo, ove mai qualche uomo abilissimo < nel disputare > affermasse che queste cose non sono così, ma addirittura senz'ordine?

Pro. E come potrei non volerlo?

So. Avanti dunque; e guarda ora al seguito del nostro ragionamento.

Pro. Di' pure.

So. Nella composizione della natura corporea di
tutti i viventi, noi scopriamo, credo, e fuoco e acqua e b
infine terra, come dicono gli sbattuti dalla tempesta (2).

Pro. Ma proprio; giacchè in realtà noi siamo sbattuti dalla tempesta per le difficoltà < che incontriamo > in questa ricerca.

So. Ebbene, intorno a ciascuno di questi < elementi, che sono > presso di noi, ritieni suppergiù questo...

Pro. Che cosa?

So. Che presso di noi ciascun d'essi è piccolo, spre- c
gevole, affatto insincero e non fornito d'un potere adeguato alla sua natura. E quando tu abbia riconosciuto

---

(1) Con l'accenno al mondo come opera del caso si allude forse a Democrito; con l'accenno a quei predecessori, che lo consideravano come la creazione d'una mente ordinatrice, ad Anasságora.

(2) È una giocosa allusione al conforto che viene a' naviganti, sbattuti dalla tempesta, alla vista della terra vicina.

ciò in uno solo, pensa di tutti lo stesso. Per esempio, del fuoco ce n'è, credo, presso di noi, e ce n'è nell'universo.

Pro. E come no?

So. Però < il fuoco > presso di noi è alcunchè di piccolo, di debole, di spregevole; mentre quello dell'universo, così per la sua copia come per la bellezza e per tutta la forza che lo circonda, è meraviglioso.

Pro. Ciò che dici è verissimo.

So. E che? Il fuoco dell'universo si nutre forse e si genera e si aumenta da questo nostro; o, al contrario, il fuoco mio e il tuo e degli altri viventi trae tutto ciò da quello?

Pro. Codesta domanda non merita nemmeno risposta.

d *So.* Benissimo. E così certo dirai lo stesso, credo, della terra che è nei viventi di quaggiù e di quella che è nell'universo, come di tutti quanti gli altri elementi di cui poc'anzi ti chiedevo. Non risponderai forse così?

Pro. E chi mai, rispondendo in maniera diversa, parrebbe sano di mente?

So. Probabilmente nessuno. Ma seguimi in ciò che sto per dire. Allorchè noi vediamo composti in uno tutti questi elementi or ora enunciati, un tale complesso non siamo soliti di chiamarlo corpo?

Pro. E come no?

So. Ebbene, ritieni altrettanto anche di questo
e < complesso > a cui diamo nome di mondo; perchè sarà, io credo, allo stesso modo un corpo, composto, com'è, dei medesimi elementi.

Pro. Hai perfettamente ragione.

So. Ora, non è forse dal corpo dell'universo che il nostro in tutto si nutre; o da questo invece trae quello il suo alimento, e < da esso > ha ricevuto ed ha tutto ciò a cui abbiamo or ora accennato?

Pro. Ecco, Socrate, ancora una domanda inutile.

30 *So.* Ma che? È utile forse quest'altra?... O come dirai?

Pro. Enunciala.

So. Questo nostro corpo forse che non lo diremo dotato d'un'anima?

Pro. È chiaro che lo diremo.

So. E donde, mio caro Protarco, l'avrebb'egli presa, se per avventura il corpo dell'universo non fosse animato (1), e non si componesse degli stessi elementi di cui consta il nostro corpo, ed anche per ogni rispetto più belli?

Pro. È chiaro, Socrate, che non potrebbe averla altronde.

So. Poichè certo, Protarco, noi non possiamo cre-
dere che di quei quattro generi: il limite, l'illimitato, il b
misto e la causa; questo quarto, ch'è insito in tutte le
cose, e perchè dà a' viventi un'anima e l'esercizio del
corpo e, quando il corpo s'ammali, l'arte medica < per
sanarlo >, e in altri casi altri mezzi < atti > a rico-
stituirlo e curarlo, ha nome di piena ed onnimoda
sapienza; esso poi, sebbene i medesimi elementi si
trovino in tutto intero l'universo, e in quantità grandi
e per giunta belli e sinceri, non siasi ingegnato di
produrvi < l'anima >, la natura < il cui oggetto è >
quanto v'ha di più bello e di più prezioso (2).

Pro. Ma ciò non sarebbe punto conforme a ragione. c

So. Dunque, se ciò non < è ragionevole >, diremmo forse meglio attenendoci a quest'altra < opinione >: che, come più volte abbiamo detto, c'è nell'universo molto d'illimitato ed una sufficiente quantità di limite; e al disopra di essi una causa non spregevole, che ordina e contempera gli anni, le stagioni e i mesi, e merita a buon diritto d'esser detta sapienza ed intelletto.

Pro. A buon diritto, certo.

So. E sapienza ed intelletto senz'anima non potrebbero mai esserci.

Pro. No, di certo.

So. Sicchè tu dirai, che nella natura di Zeus alberga d
un'anima regale ed un regale intelletto grazie al suo

---

(1) « La dottrina che le anime umane sieno particelle dell'anima cosmica è attribuita ai Pitagorei. » (Bury)

(2) Mi sono attenuto in questo luogo all'interpretazione del Bonghi.

potere di causa (1); e negli altri < numi > altri belli attributi, come a ciascun di loro è caro che si dica.

Pro. Precisamente.

So. Sicchè, Protarco, non credere che questo discorso l'abbiamo detto senza ragione, ma e' vuol essere l'alleato di quelli che ab antico dichiararono che l'intelletto impera perpetuamente nell'universo.

Pro. Ed è, senza dubbio.

So. Ed ha inoltre fornito una risposta alla mia domanda, < dicendo > che l'intelletto è progeneratore (2) di quello che è stato chiamato causa di tutto,
e tra' quattro generi, di cui uno per noi era la causa. E con ciò tu hai già ora la nostra risposta.

Pro. L'ho difatti, ed anche bastevolissima, sebbene tu m'abbia risposto in modo ch'io non avevo capito.

So. Certe volte, Protarco, la celia ci serve di riposo nella serietà d'una ricerca.

Pro. Ben detto.

So. Or dunque, amico mio, di che genere sia l'in-
31 telletto e che forza mai possegga, ci si è chiarito per il momento abbastanza bene.

Pro. Senza dubbio.

So. E così parimenti del piacere c'è già da un pezzo divenuto manifesto il genere < in cui rientra >.

Pro. Senza dubbio.

So. E di entrambi facciamo di tenere a mente anche questo: che l'intelletto è congenere alla causa e suppergiù dello stesso genere; mentre il piacere è esso medesimo illimitato, ed appartiene a quel genere che in sè e da sè non ha nè avrà mai nè principio nè mezzo nè fine.

b *Pro.* Lo terremo a mente; e come no?

---

(1) « Con ciò non si accenna ad una forza che stia al d i s o p r a della ragione, ma alla forza causale della ragione stessa. Per il suo possesso essa è la ragione regale. » (APELT)

(2) Mantengo la lez. γενούστης, che mi pare ben difesa dall'APELT — il quale in esso vede un vocabolo di conio platonico — e spiega e il ritardo a intendere di Protarco e l'osservazione immediatamente successiva di Socrate: che in una seria ricerca lo scherzo costituisce talvolta un riposo.

XVII. — *So.* Ed ora poi dobbiamo vedere quello che a ciò segue, quello, cioè, in cui sia < da allogare > ciascuno dei due, e per quale affezione nascano l'uno e l'altro, quando nascono. E innanzi tutto il piacere; e come abbiamo esaminato prima il suo genere, così < faremo > per esso prima anche questo < esame >. D'altro lato però, prescindendo dal dolore, non potremmo conoscer mai sufficientemente il piacere.

Pro. Ma se si deve proceder per questa via, procediamo pure per questa.

So. Ebbene, pensi tu, come me, circa la generazione dell'uno e dell'altro?

Pro. Che cosa?

So. Io penso che secondo la loro natura così il c
dolore come il piacere si generi nel genere misto (1).

Pro. Ma questo genere misto, caro Socrate, ricordaci qual mai dei predetti generi voglia indicare.

So. Lo farò come posso, mio ottimo amico.

Pro. Benissimo.

So. Per misto, dunque, s'intenda quello che dicevamo terzo dei quattro.

Pro. Quello a cui accennavi dopo l'illimitato ed il limite, e nel quale ponevi la buona salute e, credo, anche l'armonia?

So. Hai detto benissimo. Ed ora cerca di prestarmi d
la maggiore attenzione.

Pro. Di' pure.

So. Dico dunque che, dissolvendosi l'armonia in noi viventi, si genera insieme ad un tempo anche il dissolvimento della loro natura e la generazione dei dolori.

Pro. Ciò che dici è molto verosimile.

So. E bisogna altresì soggiungere che, ritemprandosi codesta armonia e tornando nella propria natura,

---

(1) « Questo non è in contradizione con ciò che si è precedentemente affermato: che il piacere appartiene al genere dell'illimitato. Giacchè qui si parla espressamente del m o d o come il piacere nasce, non del suo essere in sè. Ma ben presto si dimostrerà, che l'origine del piacere è da cercare nel ricordo d'un originario equilibrio interiore, in un armonico rapporto, la cui perturbazione diventa dolore, e la cui reintegrazione si muta in piacere. Ma l'originario armonico rapporto appartiene manifestamente al genere del limitato. » (Apelt)

si genera il piacere, per esprimerci in poche parole e il più rapidamente possibile su punti di tanto rilievo.

Pro. Io credo che tu dica benissimo, Socrate; tut-
e tavia cerchiamo di esporre queste medesime cose con maggiore chiarezza.

So. E non è forse facilissimo rendersi conto delle affezioni più ovvie e manifeste a tutti?

Pro. Quali?

So. La fame, per esempio, è, credo, dissolvimento e dolore?

Pro. Sì.

So. Mentre il cibarsi, divenendo daccapo un riempimento, è piacere?

Pro. Sì.

So. Parimenti la sete è corrompimento e dolore
32 [e dissolvimento]; mentre daccapo la virtù dell' < elemento > umido che riempie il < vuoto prodotto dal > secco, è piacere. D'altro lato la separazione e la dissoluzione contro natura, effetti del calore soffocante, sono dolore; mentre invece il ritorno allo stato naturale e il raffreddamento sono piacere.

Pro. Senza dubbio.

So. E la congelazione contro natura dell'umido in un essere vivente, < prodotta > dal freddo intenso, è dolore; laddove al contrario, quando gli umidi tornano nella loro condizione normale e si disciolgono, questo loro procedere secondo natura è piacere. In una parola, rifletti se ti persuade il discorso, il quale afferma
b che la specie animata, generatasi conforme a natura dall'illimitato e dal limite, come dicevo poc'anzi, allorchè si corrompa, la corruzione è dolore; e, < all'incontro >, il suo riprender la via verso la propria essenza e questo ritorno allo stato normale è in tutti piacere.

Pro. D'accordo. E ciò, mi pare, ce ne dà un'immagine < abbastanza precisa >.

So. E però questa, che ci si manifesta in ciascuna di tali passioni noi la porremo come una delle specie di piacere e di dolore?

Pro. Si ponga pure.

XVIII. — *So.* Orbene, l'aspettativa che l'anima di per
sè ha di queste passioni, allorchè ne speri taluni effetti c
piacevoli, ponila come piacevole e fiduciosa; allorchè
invece ne tema dei dolorosi, come paurosa e molesta.

Pro. Sicchè codesta è un'altra specie di piacere e
di dolore, < codesta > che si genera attraverso l'aspet-
tativa dell'anima sola indipendentemente dal corpo.

So. Hai inteso perfettamente. Difatti in queste
aspettative, secondo, almeno, la mia opinione, quando
si generino, come sembra, pure e non mescolate di
dolore e di piacere, ci risulterà, credo, manifesto ciò
che si debba pensare del piacere: se, cioè, sia da acco-
glierne tutto intero il genere, o se questo < privilegio > d
si debba invece concedere a qualche altro dei generi
da noi detti prima; e il piacere e il dolore, come il
caldo, il freddo e tutte le altre affezioni simili, talvolta
sieno da desiderare, tal altra da non desiderare, come
quelle che non sono buone di per sè, quantunque in
alcuni casi ed alcune di esse possano ammettere la
natura del bene.

Pro. Hai pienamente ragione nel dire che per questa
via debba procedere la nostra indagine.

So. E allora rendiamoci conto dapprima di questo: e
se è proprio vero quel che si diceva: che dall'alterarsi
delle condizioni normali nasca dolore e dal reintegrarsi
piacere; e ove non si dia nè alterazione nè reintegra-
zione, cerchiamo d'intendere quale debba mai essere
l'abito dei singoli viventi, allorquando ciò si verifichi.
E, mettendoci tutta la tua attenzione, dimmi: non è
forse affatto necessario che in questo tempo ogni vivente
non provi nè piacere nè dolore nè grande nè piccolo?

Pro. Ma sì; è necessario.

So. Sicchè c'è per noi questa terza disposizione,
oltre quella di chi gode e quella di chi si duole? 33

Pro. Ma certo.

So. Orsù questa, dunque, fa' di tenerla bene a mente,
perchè a giudicare del piacere non è per noi di poco ri-
lievo il tenerla a mente o no. E, se ti piace, trattenia-
moci ancora un po' intorno ad essa.

Pro. Di' pure.

So. A chi s'è scelta la vita dell'intelligenza (1) sai
bene che nulla vieta di vivere a questo modo.
b *Pro.* Quella, vuoi dire, del non godere e non addolorarsi neppure?

So. E, in effetti, allora nel confronto delle due vite s'è detto, credo, che non dovesse godere nè punto nè poco chi si fosse prescelta la vita del pensare e dell'intendere.

Pro. S'è detto proprio così, senza dubbio.

So. E tale sarebbe il caso di costui; e forse non è punto strano che questa sia la divinissima tra tutte le vite.

Pro. Non è difatti verosimile che gli dei provino nè piacere nè dolore.

So. Non è verosimile, certo; giacchè l'uno e l'altro
sarebbe loro disdicevole. Ma questo lo esamineremo
anche meglio in seguito, se ci parrà che serva al ragiona-
c mento; e lo accrediteremo alla mente per il secondo
premio, se non possiamo per il primo.

Pro. Hai detto benissimo.

XIX. — *So.* E certo la seconda specie dei piaceri, che abbiamo detta propria dell'anima sola, è tutta generata per mezzo della memoria.

Pro. E come?

So. A quel che pare, noi dobbiamo prima conce-
pire ciò che è la memoria, e, forse meglio, anche prima
d della memoria, < ciò che è > la sensazione, se vogliamo
che quello, che le riguarda, ci divenga convenientemente chiaro.

Pro. Che cosa vuoi dire?

So. Poni che delle ordinarie passioni del nostro corpo talune si spengano nel corpo prima di penetrare fino all'anima, lasciando questa impassibile; talune invece vadano attraverso l'uno e l'altra, e vi generino come uno scuotimento o particolare a ciascuno o comune ad entrambi.

Pro. Stia pure così.

---

(1) Qui seguo la lezione comune.

So. Orbene, se diciamo che quelle, le quali non passano attraverso dell'uno e dell'altra, rimangano occulte all'anima, e quelle, che passano attraverso dell'uno e dell'altra, non le rimangano occulte; non diremo forse rettissimamente?

Pro. E come no?

So. Senonchè questo rimanere occulte non e
devi punto intenderlo come se io in questo caso mi riferissi alla genesi della dimenticanza. La dimenticanza è difatti perdita di memoria; e questa, in ciò che diciamo ora, non si è per anco generata. E però parlare d'una perdita di ciò che non esiste nè si è ancora generato, è assurdo. Non ti pare?

Pro. Senza dubbio.

So. Muta dunque soltanto le parole.

Pro. E come?

So. In cambio di quel rimanere occulte all'anima, quando questa resti impassibile agli scuoti- 34
menti del corpo; quella, che ora chiami dimenticanza, chiamala insensibilità.

Pro. T'intendo.

So. Ma ciò che in un'affezione unica, comune all'anima ed al corpo, fa sì che l'uno e l'altra in comune si commuovano, se questo commovimento lo chiami invece sensazione, non parlerai, credo, fuori tono.

Pro. È verissimo.

So. Sicchè noi intendiamo già ciò che vogliamo chiamare sensazione?

Pro. Senza dubbio.

So. E perciò, dicendo che la memoria è conservazione di sensazione, si direbbe, a parer mio almeno, correttamente.

Pro. Correttamente, certo.

So. Ma non diciamo forse che memoria è differente b
da reminiscenza?

Pro. Probabilmente.

So. E forse non proprio in questo?...

Pro. In che?

So. Quando quelle passioni che l'anima provò talvolta insieme col corpo, queste essa senza il concorso del

corpo, come può meglio, le riprenda in sè stessa; allora noi diciamo, io credo, che si rammenta. Non è vero?

Pro. Indiscutibilmente.

So. E, del pari, anche quando, perduta la memoria vuoi d'una sensazione, vuoi invece d'una dottrina; essa
c stessa di per sè se la riduca a mente di nuovo, anche questi casi tutti, noi, credo, li diciamo reminiscenze [e ricordi].

Pro. Dici benissimo.

So. Orbene, lo scopo per cui tutto ciò s'è detto, eccolo.

Pro. E quale?

So. Quello di comprendere in qualche modo, il meglio ed il più evidentemente possibile, il piacere dell'anima sola separatamente dal corpo, e ad un tempo < anche ciò che sia > desiderio; giacchè è probabile che per via di quel che s'è detto si chiariscano e l'uno e l'altro.

XX. — *Pro.* Ebbene, Socrate, diciamo subito ciò che vi consegue.

So. Discorrendo del piacere, è necessario, a quanto
d sembra, esaminare molte cose che si riferiscono alla sua genesi ed a tutta intera la sua figura. Per ora si deve, pare, intendere prima di tutto che cosa mai sia il desiderio e dove si generi.

Pro. Esaminiamolo dunque; chè non ci perderemo nulla.

So. Anzi, ci perderemo questo, Protarco: quando avremo trovato ciò che ora cerchiamo, perderemo ogni dubbio su questo punto.

Pro. Risposta da maestro. Ma proviamoci a dire quello che vi tien dietro.

So. E dunque non abbiamo noi detto ora appunto che fame, sete e tante altre affezioni simili sono in fondo desiderî?

Pro. Ma certo.

e *So.* E che è mai quello a cui tenevamo fisso lo sguardo, quando abbiamo chiamato con un unico nome delle cose così differenti tra loro?

Pro. Per Zeus, non è forse facile dirlo, Socrate; ma pure bisogna < provarcisi >.

So. Orsù, rifacciamoci di là, da quegli stessi esempî.

Pro. Donde?

So. Ha sete: è parola, credo, che pronunciamo spesso, e vuol dire qualche cosa?

Pro. Come no?

So. E vuol dire: è vuoto?

Pro. Precisamente.

So. E la sete non è forse desiderio?

Pro. Ma sì, di bere.

So. Di bere, o < meglio > di riempirsi bevendo. 35

Pro. Credo, sì, meglio: di riempirsi < bevendo >.

So. Dunque, come pare, chi di noi si sente vuoto, desidera il contrario di ciò che patisce; perchè, essendo vuoto, ama di riempirsi.

Pro. È evidente.

So. E che? Colui che per la prima volta si senta vuoto, è possibile che, donde che sia, vuoi dalla sensazione vuoi dalla memoria, sia richiamato a questo riempirsi, a qualche cosa, cioè, che egli nè patisce nel momento presente, nè ha mai patito per l'innanzi?

Pro. E come potrebbe? b

So. Ma pure chi desidera, desidera qualche cosa, noi diciamo.

Pro. E come no?

So. E non desidera certo quello che patisce. Egli ha sete, e questo è un vuoto; mentre egli desidera di riempirsi.

Pro. Sì.

So. C'è dunque in chi ha sete qualcosa che può richiamarlo a questo riempirsi.

Pro. È necessario.

So. Ma che sia il corpo è impossibile; perchè, credo, è vuoto.

Pro. Sì.

So. Resta dunque che ve lo richiami l'anima con

la memoria, evidentemente (1); giacchè con che altro
c potrebbe richiamarvelo?

Pro. Con nient'altro, direi.

XXI. — *So.* Ebbene, intendiamo noi ciò che ci risulta da questo ragionamento?

Pro. E che cosa?

So. Esso ci dice che desiderio di corpo non esiste.

Pro. E come?

So. Perchè significa che lo sforzo d'ogni vivente è sempre contrario alle passioni del corpo.

Pro. Precisamente.

So. E l'impulso, il quale ci conduce in senso contrario alle passioni, manifesta, se non erro, che c'è in noi memoria delle cose contrarie alle nostre passioni.

Pro. Senza dubbio.

d *So.* Sicchè il ragionamento, avendoci dimostrato come la memoria è quella che ci conduce verso gli obietti desiderati, ha chiarito < ad un tempo > che ogni impulso e desiderio e il governo d'ogni vivente s'appartiene all'anima.

Pro. Giustissimo.

So. E però il ragionamento ci convince che non è il nostro corpo che abbia punto o sete o fame o qualsiasi altra passione dello stesso genere.

Pro. È verissimo.

So. Ed ora, a questo medesimo proposito, facciamo d'intendere anche quest'altro < punto >; giacchè mi pare che il ragionamento voglia proprio in questo manifestarci un modo < particolare > di vita.

e *Pro.* In che e di quale vita intendi parlare?

So. Nel riempirsi e nel vuotarsi, come in tutto ciò che riguarda la conservazione e la corruzione de' viventi; e se qualcuno di noi, trovandosi nell'uno o nell'altro stato, talvolta senta dolore, talvolta piacere, secondo che passa dall'uno all'altro.

---

(1) Ma con la memoria, col ricordo di che cosa, se ha parlato di chi è vuoto per la prima volta? Probabilmente col ricordo del benessere che gli procurava l'equilibrio iniziale de' suoi elementi corporei.

Pro. Così è.

So. Ma che cos'avviene, quando uno si trovi nel mezzo dell'uno e dell'altro?

Pro. Come nel mezzo?

So. < Quando >, mentre che per la passione, sente
dolore, si ricorda però dei piaceri, dei quali se godesse,
potrebbe cessare dal dolore, senza per altro riempirsi
ancora; che < avviene > in tal caso? Diremo noi o
non diremo che egli si trova nel mezzo di queste due 36
passioni?

Pro. Lo diremo senza dubbio.

So. Forse in tutto addolorandosi o in tutto godendo?

Pro. Per Zeus, no; ma addolorato in certo modo d'un doppio dolore; in quanto al corpo, dalla passione stessa, e in quanto all'anima, da una certa ansiosa aspettativa.

So. Che cosa, Protarco, hai voluto intendere con questa duplicità di dolore? Non accade forse che qualcuno di noi, divenuto vuoto, abbia talvolta speranza sicura del doversi riempire, e talvolta al contrario ne sia senz'alcuna speranza?

Pro. Precisamente.

So. E non ti par forse che, sperando d'aversi a riempire, per questo ricordarsi senta piacere, mentre ad un tempo, essendo vuoto, in questo [momento] senta dolore?

Pro. Necessariamente. b

So. Cosicchè allora l'uomo, come qualsiasi animale, ad un tempo si addolora e gode.

Pro. È probabile.

So. Ma che < si verifica > poi quando, sentendosi
vuoto, non abbia alcuna speranza di potersi riempire?
Non si genererà in tal caso quel doppio < sentimento
di > dolore, che tu or ora appunto a prima vista hai c
pensato che si provasse senz'altro in ogni caso?

Pro. È verissimo, Socrate.

So. E allora di questa osservazione intorno a passioni siffatte usiamone a questo scopo...

Pro. A quale?

So. Diremo noi che sieno veri e questi dolori e

questi piaceri, o che sieno falsi? o che alcuni sieno veri ed altri no?

Pro. Ma, Socrate, come mai dei piaceri o de' dolori potrebbero esser falsi?

So. Ma come, Protarco, potrebbero esser veri o falsi de' timori, o vere o false delle aspettative, o vere o false delle opinioni?

d *Pro.* Quanto alle opinioni, per me sarei propenso a concederlo; ma quanto a quelle altre passioni, no.

So. Come dici? Noi corriamo il rischio di suscitare una discussione di non lieve momento.

Pro. È vero.

So. Ma, o figliuolo di quell'uomo lì (1), dobbiamo pure esaminare, se ciò s'accorda con quanto si è ragionato finora.

Pro. Questo, sì, forse.

So. E quindi ci bisogna dire addio a qualunque altra lungaggine, com'anche a tutto ciò che non fa al nostro proposito.

Pro. È giusto.

So. Ora dimmi... giacchè io son sempre in grande
e stupore proprio per questi dubbî, ai quali abbiamo or ora accennato. Ebbene, come dici? I piaceri non sono taluni falsi ed altri veri?

Pro. E come potrebbero?

So. Sicchè, a parer tuo, nè in sogno nè in veglia nè in qualche accesso di follia o di alienazione mentale nessuno mai crede di godere senza realmente godere; e nessuno, d'altro lato, di soffrire qualche dolore senza punto soffrirne.

Pro. In ciò, Socrate, pensiamo tutti che sia così.

So. Ed è poi giusto? O bisogna esaminare, se è giusto o no di dir così.

37 **XXII.** — *Pro.* Bisogna esaminarlo, almeno a parer mio.

So. Definiamo dunque ancor più chiaramente ciò

---

(1) Filebo soleva chiamare i suoi più giovani amici col nome di παῖδες (cfr. p. 16 b), e Socrate, riferendosi maliziosamente a quell'abitudine, chiama Protarco figlio (o amato) di Filebo.

che or ora dicevamo circa il piacere e l'opinione. Giacchè in noi c'è pure, credo, un opinare.

Pro. Sì.

So. Ed anche un godere?

Pro. Sì.

So. Ed è certo qualcosa anche quello che si opina?

Pro. E come no?

So. Ed altresì quello di cui gode chi gode?

Pro. Ma senza dubbio.

So. Cosicchè per l'opinante, sia che opini rettamente sia che no, l'opinare non cessa mai d'essere una realtà.

Pro. E come potrebbe? b

So. Cosicchè anche per chi gode, sia che goda rettamente sia che no, il godere, com'è chiaro, non cesserà per questo mai d'essere una realtà.

Pro. Difatti, è proprio così.

So. < Dobbiamo > dunque < esaminare > in qual modo mai, mentre l'opinione ama di generarsi in noi vera e falsa, ma il piacere soltanto vero; l'uno e l'altra poi abbiano del pari avuto in sorte d'opinare e di godere realmente.

Pro. Lo dobbiamo difatti.

So. Forse che all'opinione si sovrappongono il falso ed il vero, e per questi ciascuna si trova divenuta non soltanto opinione, ma si qualifica < altresì come falsa o come vera >; è forse questo che a detta tua bisogna c esaminare? (1).

Pro. Sì.

So. Ma, oltre a ciò, noi dobbiamo tra noi accordarci anche su questo: se alcune cose sieno bensì qualificabili, mentre invece il piacere e il dolore sieno quello che sono e non possano ammetter mai nessuna qualificazione.

Pro. Evidentemente.

So. Ma non è punto difficile vedere che essi possono

(1) « Si opina per davvero, in realtà, anche quando si opini falso; perchè non si potrebbe godere falso, anche quando si goda per davvero, in realtà? » (Bonghi)

ammettere anche delle qualificazioni; perchè è già un pezzo che abbiamo detto come gli uni e gli altri, i
d piaceri e i dolori, divengano grandi e piccoli ed anche in alto grado.

Pro. Senz'alcun dubbio.

So. Orbene, Protarco, se a qualcuna tra le opinioni o a qualcuno tra i piaceri si attacchi malvagità, non diremo noi, Protarco, che così si generi un'opinione malvagia ed anche un piacere malvagio?

Pro. E perchè no, Socrate?

So. E che poi, se la rettitudine o il contrario della rettitudine s'attacchi ad uno di loro? Forse che non diremo retta l'opinione, se ha con sè la rettitudine, e così anche il piacere?

Pro. Necessariamente.

e *So.* Se invece è errato l'obietto dell'opinione, non si dovrà convenire che non sia retta allora l'opinione che erri e non opini neppur rettamente?

Pro. E come negarlo?

So. E che poi, se invece scorgiamo che qualche dolore o qualche piacere erri in ciò, per cui ci si addolora o si gode; lo chiameremo noi onesto o buono o con un altro nome < egualmente > bello?

Pro. Non è possibile, se però è vero che il piacere possa errare.

So. E tuttavia parrebbe che il piacere spesso si generi in noi, non dietro un'opinione retta, ma dietro una falsa.

38 *Pro.* E come no? E certo, Socrate, in tal caso anche prima l'opinione la dicevamo falsa; ma il piacere in sè nessuno mai lo direbbe falso.

So. Ma sì, Protarco, tu difendi ora alacremente < la causa > del piacere.

Pro. Oh! no; ma ripeto quello che sento dire.

So. Sicchè per noi, amico mio, non differisce punto il piacere che s'accompagna con l'opinione retta e con la scienza da quello che spesso s'ingenera in ciascuno di noi insieme con la falsità e l'ignoranza?

b *Pro.* Anzi, è probabile che non differiscano di poco.

XXIII. — *So.* Orsù, cerchiamo di renderci ben conto della loro differenza.

Pro. Guidaci per quella via che ti pare.

So. Ti guiderò dunque per questa...

Pro. Per quale?

So. C'è in noi, lo affermiamo, opinione falsa e c'è anche < opinione > vera?

Pro. C'è.

So. E certo a queste, come or ora dicevamo, segue spesso piacere e dolore, ad opinione vera come ad < opinione > falsa, voglio dire.

Pro. Certamente.

So. Orbene, non è forse dalla memoria e dalla sensazione che si genera in noi l'opinione e la spinta a distinguere volta per volta nell'opinare?

Pro. Per l'appunto. c

So. E non riteniamo noi che a questo riguardo la cosa stia necessariamente così...

Pro. Come?

So. Che spesso a chi veda di lontano non molto chiaramente le cose che scorge, non diresti tu che gli accada di voler giudicare quello che scorge?

Pro. Lo direi.

So. E costui, dopo ciò, non rivolgerebbe forse a se stesso questa domanda?...

Pro. Quale?

So. « Che cosa è mai ciò che presso quel sasso mi
apparisce ritto in piedi sotto un albero? ». Non ti par d
forse che uno possa dire così a se stesso, quando abbia scorto qualcosa che gli appaia proprio a questo modo?

Pro. Perchè no?

So. E dunque, dopo ciò, costui, come rispondendo a se stesso, non potrebbe forse dire così: « Ecco lì un uomo », cogliendo nel vero?

Pro. Ma senza dubbio.

So. E potrebbe invece, ingannato dall'apparenza, dire che l'oggetto ch'egli scorge è un fantoccio fatto da qualche pastore.

Pro. Sicuro.

e *So.* E se insieme con lui fosse un altro, ciò che ha detto a se stesso, potrebbe anche esprimerlo verbalmente al compagno; e diverrebbe così discorso ciò che prima chiamavamo opinione?

Pro. E perchè no?

So. Ove invece fosse egli solo a rifletterci con se stesso, può darsi che talvolta faccia anche un buon tratto di via tenendosi parecchio tempo questo pensiero in se stesso.

Pro. Nessun dubbio.

So. E che dunque? Di fatti simili pensi tu quello che ne penso io?

Pro. E che cosa?

So. A me pare che allora la nostra anima rassomigli ad un libro.

Pro. Che vuoi dire?

39 *So.* La memoria, coincidendo con le sensazioni, e quelle passioni che vi si accompagnano, pare a me che allora scrivano come de' discorsi nelle nostre anime; e quando questa passione (1) scriva il vero, accade che da essa nascano in noi opinione vera e discorsi veri; ma quando questo così fatto scrivano, che è in noi, abbia scritto invece il falso, succede proprio il contrario del vero.

Pro. Appunto; pare così anche a me, ed ammetto
b ciò che dici.

So. E devi poi ammettere che allora si generi nelle anime nostre anche un altro artefice.

Pro. E quale?

So. Un pittore, che dopo lo scrivano dipinge nell'anima le immagini di codeste cose.

Pro. E come e quando diciamo che egli faccia così?

So. Quando qualcuno, avendo perso o la veduta o qualsiasi altra sensazione degli oggetti di cui allora opinava e parlava; veda pure, comunque, in sè le im-
c magini degli oggetti di cui aveva opinato e parlato. O non è questo ciò che avviene in noi?

---

(1) Scostandomi dal Burnet, che espunge τοῦτο τὸ πάθημα 'questa passione', mi attengo alla lez. comune, intendendo col Bonghi in quelle parole la modificazione che si verifica nell'anima.

Pro. Indiscutibilmente.

So. Or dunque, le immagini delle opinioni e dei discorsi veri non son forse vere, e false, viceversa, quelle dei falsi?

Pro. In tutto e per tutto.

So. Ebbene, se questo l'abbiamo detto rettamente, consideriamo ancora quest'altro punto...

Pro. Quale?

So. Se è necessario che questo ci accada soltanto per le cose presenti e passate, ma non per le future.

Pro. Certo per tutti i tempi egualmente.

So. E non s'è detto dianzi (1) che i piaceri e i dolori, d
i quali toccano soltanto l'anima, possono generarsi anche prima dei piaceri e dei dolori, che passano attraverso il corpo; talchè accada che in noi si generi il pregodere e il predolersi in previsione del futuro?

Pro. Verissimo.

So. E forse che le scritture e le dipinture, che poc'anzi supponevamo aver luogo in noi, riguardano solo il passato ed il presente, ma non l'avvenire? e

Pro. < L'avvenire > soprattutto.

So. Ma questo *soprattutto* lo dici tu, perchè tutte queste sono speranze per l'avvenire, e noi durante tutta la nostra vita siamo sempre pieni di speranze?

Pro. Appunto per questo.

XXIV. — *So.* Orsù, dunque, rispondimi inoltre anche a questa domanda...

Pro. Quale?

So. L'uomo giusto e pio e in tutto buono non è forse caro agli dei?

Pro. Che dubbio può esserci?

So. E che? L'ingiusto e in tutto malvagio non è forse il suo contrario?

Pro. E come no? 40

So. E certo ogni uomo, come dicevamo or ora, è carico di molte speranze?

---

(1) Cfr. p. 33 c sgg.; 35 a sgg.

Pro. Ma certo.

So. E de' ragionamenti son pure in ciascuno di noi quelle che chiamiamo speranze?

Pro. Sì.

So. E così del pari quelle immagini dipinte; e c'è chi si vede spesso padrone d'un'immensa ricchezza, e da essa < si promette > molti piaceri; anzi vi si scorge egli medesimo dipinto nel mezzo al colmo della gioia.

b *Pro.* E come no?

So. E diremo noi, che di costoro ai buoni per lo più gli scritti si presentino veri perchè son cari agli dei, ma ai malvagi invece per lo più al contrario; o non lo diremo?

Pro. Bisogna dirlo, certo.

So. Sicchè anche nei malvagi ci sono piaceri non punto meno dipinti, ma questi, credo, son falsi.

c *Pro.* Senza dubbio.

So. E però i malvagi le più volte godono di piaceri falsi, mentre i buoni di veri.

Pro. Dev'essere necessariamente così.

So. Stando a questo ragionamento dunque, ci sono nelle anime umane piaceri falsi, che contraffanno risibilmente i veri; e < così > del pari dolori.

Pro. Ci sono.

So. Intanto, < come s'è visto >, chi, comunque opini, opinerà realmente sempre, ma opinerà talvolta cose che nè sono nè sono state nè saranno per essere.

Pro. Sicuramente.

d *So.* Ed era questo, credo, ciò che faceva sì, che un'opinione fosse allora falsa e si opinasse il falso. Ti pare?

Pro. Sì.

So. E che poi? Non bisogna forse in cambio attribuire ai dolori e ai piaceri una maniera d'essere corrispondente < a quella che si verifica > nelle opinioni?

Pro. E come?

So. < Dicendo > che chi in tutto comunque ed a casaccio goda, gode sempre realmente, ma di cose che non sono nè sono state altre volte, e che spesso, anzi forse spessissimo, non saranno per essere nemmeno in avvenire.

Pro. Anche questo, Socrate, è necessariamente così. e

So. Sicchè lo stesso si potrebbe dire de' timori, delle ire e di tutti gli altrettali moti dell'anima: che tutti sono a volte anche falsi?

Pro. Senza dubbio.

So. E che? Le opinioni possiamo noi dirle malvage e buone per altro che per il loro divenir false < o vere >?

Pro. Oh! non per altro.

So. E neanche i piaceri, credo, li concepiamo malvagi per altra ragione, se non perchè sono falsi. 41

Pro. Ma con ciò, Socrate, hai detto proprio il contrario < del vero >; giacchè per la loro falsità dolori e piaceri nessuno mai li porrebbe come in tutto malvagi, ma < soltanto > ove fossero accompagnati da qualche altra grande e molteplice malvagità.

So. Ebbene, de' piaceri malvagi, e che tali sieno per malvagità, parleremo tra poco, se ci parrà ancor bene < di farlo >. Ora si deve discorrere de' piaceri falsi, che in altro modo sono e si generano in noi, b
molti e spesso. Giacchè forse ce ne varremo per le nostre decisioni.

Pro. E come no? posto però che ce ne sieno.

So. Ma sì che ce ne sono, Protarco, per lo meno a parer mio. Senonchè questa opinione, finchè se ne giaccia in noi, non è possibile che si sottragga al nostro esame.

Pro. Benissimo.

XXV. — *So.* Suvvia, come degli atleti, moviamo incontro anche a questo nuovo discorso.

Pro. Avanti dunque!

So. Ma poco fa (1), se la memoria non ci tradisce, abbiamo detto che quando in noi sieno i cosiddetti c
desiderî, il corpo allora, indipendentemente e a parte dall'anima, va soggetto a talune sue passioni.

Pro. Ce ne ricordiamo, e così s'è detto.

So. E non era forse l'anima quella che desiderava certe condizioni contrarie a quelle < esistenti > nel

(1) Cfr. p. 34 b sg.; p. 35 d sgg.

corpo, e il corpo invece quello che per effetto d'una passione le procurava o qualche dolore o qualche piacere?

Pro. Precisamente.

So. Ebbene, fa' di concludere quel che avviene in simili casi.

Pro. Di' pure.

d *So.* Avviene dunque, allorchè ciò si verifichi, che dolori e piaceri giacciano simultaneamente accanto nell'anima, e che le sensazioni loro, pur contrarie come sono, si trovino simultaneamente le une accanto alle altre, il che anche or ora appunto c'è parso.

Pro. Almeno così ci pare.

So. E non s'è dunque detto anche questo e non se n'è forse già convenuto tra noi?...

Pro. Che cosa?

So. Che entrambi questi: dolore e piacere, accolgono il più ed il meno, e sono tra le cose illimitate?

Pro. S'è detto; ma che perciò?

So. E allora quale criterio avremo per giudicarne rettamente?

Pro. Quale dunque e come?

So. < Lo avremo >, se la nostra volontà di giudi-
e care vorrà volta per volta discernere in siffatti casi quale di essi comparativamente sia maggiore e quale minore, e quale da più e quale più intenso, se dolore rispetto a piacere o dolore rispetto a dolore o piacere rispetto a piacere.

Pro. Ma è questo il caso nostro e tale la nostra volontà di giudicarne.

So. E che? Se nella visione il guardare da lontano e da vicino gli oggetti grandi oscura la verità e fa opinar falso, ne' dolori e ne' piaceri non si verificherà
42 poi altrettanto?

Pro. Anzi ben più, Socrate, certamente.

So. Ora, ecco, quest'affermazione ci risulta contraria a quella di poc'anzi.

Pro. Che vuoi dire?

So. Allora (1) le opinioni, divenendo esse medesime

(1) Cfr. p. 41 e.

false e vere, riempivano ad un tempo i dolori ed i piaceri della passione che era in loro.

Pro. Verissimo.

So. Ora invece questi medesimi, per esser contem- b
plati a vicenda talvolta da lontano e tal altra da vicino, e posti ad un tempo gli uni accanto agli altri; i piaceri, in confronto a ciò che è doloroso, ci appaiono maggiori e più intensi, mentre i dolori pel confronto coi piaceri < ci appaiono > al contrario.

Pro. È necessario che per queste ragioni avvenga così.

So. Sicchè, posto che tu quel tanto, per cui e gli uni e gli altri appaiono maggiori e minori del vero, questo che pare, ma non è, tu lo risecassi dagli uni e dagli altri, non affermerai già che questa apparenza sia giusta; nè d'altro lato oserai mai dire che quella parte di pia- c
cere e di dolore, consistente in esso, sia giusta e vera.

Pro. No, di certo.

So. Orbene, seguitando, vedremo se su questa via non ci capiti d'imbatterci in piaceri e dolori che sembrino e sieno ne' viventi anche più falsi di questi.

Pro. E quali e come vuoi dire?

XXVI. — *So.* S'è detto, credo, più volte che, corrompendosi la natura de' singoli esseri a causa di commistioni, di dismistioni, di riempimenti, di vuotamenti, nonchè di certi accrescimenti e di certe estenuazioni; d
accade che si generino dolori, angosce, sofferenze e quant'altre passioni s'indicano con siffatti nomi.

Pro. Sì, questo s'è detto più volte.

So. Quando poi < codesti esseri > sieno resi alla loro propria natura, questa reintegrazione a sua volta, come abbiamo ammesso noi stessi, è piacere.

Pro. Giustamente.

So. Ma che < sarà > poi, quando nel nostro corpo non avvenga nulla di simile?

Pro. E quando, Socrate, è mai possibile che questo avvenga?

So. Codesta domanda che mi domandi, Protarco, e
non fa punto al caso nostro.

Pro. E perchè?

So. Perchè non m'impedisci ch'io ti domandi di nuovo la stessa domanda.

Pro. E quale?

So. Se non avvenisse, Protarco, dirò, nulla di simile; che cosa necessariamente dovrebbe verificarsi in noi?

Pro. Vuoi forse dire: quando il corpo non si muovesse in nessuno dei due sensi?

So. Per l'appunto.

Pro. Evidentemente questo, Socrate: che in tal caso non si potrebbe generar mai nè qualche piacere nè qualche dolore.

43 *So.* Hai risposto benissimo. Senonchè vuoi dire, credo, esser necessario che in noi si verifichi sempre una di queste due passioni, come affermano i sapienti; giacchè tutto scorre sempre in su ed in giù.

Pro. Così dicono difatti; e mi pare che, dopo tutto, non dicano una cosa dappoco.

So. E come potrebbero, se essi stessi non son punto de' dappoco? Io però voglio schivare questo ragionamento che ci vien contro. Io dunque penso di fuggire per questa via, e tu cerca di fuggire insieme con me.

Pro. Dimmi per quale?

b *So.* Sia pure così, diremo a costoro; ma tu rispondimi, se, quante affezioni patisce qualcuno degli esseri animati, tante sempre ne avverte il paziente; e non ci accada nè di crescere senza avvedercene, nè di patire alcunchè di simile; o se non si verifichi il pretto contrario.

Pro. Il pretto contrario, certo; sto per dire anzi che simili passioni ci rimangono tutte inavvertite.

So. Sicchè non si è detto da noi bene ciò che or ora s'è detto: che le mutazioni, le quali avvengono in su e in giù, ci cagionano < sempre > dolori e piaceri.

Pro. E perchè?

c *So.* Sarà invece più bello e più inattaccabile il dire a quest'altro modo...

Pro. Come?

So. Che le grandi mutazioni producono bensì in

noi dolori e piaceri; ma le moderate e lievi, nulla assolutamente di ciò.

Pro. Difatti, Socrate, è più corretto dir così che a quel modo.

So. Se è così dunque, si ripresenterebbe quella vita a cui prima si accennava.

Pro. Quale?

So. Quella che dicevamo essere senza dolori e senza gioie.

Pro. Quel che dici è verissimo.

So. E perciò poniamo tre < tipi di > vita: l'uno
piacevole, l'altro doloroso, e il terzo non piacevole nè
doloroso. O come diresti tu a questo proposito? d

Pro. Per me non altrimenti che così: che sono, cioè, tre vite < diverse >.

So. Sicchè il non sentir dolore non potrebbe mai identificarsi col godere?

Pro. E come potrebbe?

So. Quando, dunque, tu senta dire < da qualcuno > che la cosa più piacevole di tutte sia il vivere tutta la vita senza dolore, che supponi allora che costui voglia dire?

Pro. A me almeno pare che costui chiami piacere il non sentire dolore.

So. Orbene, di tre oggetti in poter nostro, e sieno
quelli che vuoi; immagina, per servirci de' più bei e
nomi, che l'uno sia oro, l'altro argento e il terzo nè
l'uno nè l'altro.

Pro. Ammettiamolo.

So. Ora, quello che non è nè oro nè argento, c'è modo che possa divenire per noi una di queste due cose?

Pro. E come sarebbe possibile?

So. Sicchè neppur quella vita, che sta di mezzo, nè ad opinarla piacevole o dolorosa, uno se ne formerebbe un'opinione giusta, nè a dirla tale, le darebbe un nome giusto, < quando si volesse > definirla rettamente.

Pro. E come < sarebbe possibile >?

So. Eppure, amico mio, noi sentiamo alcuni che 44
dicono ed opinano a codesto modo.

Pro. Purtroppo.

So. Forse che dunque credono anche di godere, allorquando non sentono dolore?

Pro. Per lo meno lo affermano.

So. Dunque credono allora di godere; giacchè, se mai, non lo direbbero.

Pro. È probabile.

So. E così hanno del godere un'opinione falsa, se è vero che la natura di ciascuna di queste due cose: del non sentir dolore e del godere, è affatto distinta.

Pro. Ed è in realtà, < come c'è parso >, distinta.

So. E così, dunque, ci risolveremo noi ad ammet-
b tere, come dianzi dicevamo, che queste vite sieno tre, o due soltanto; e che, mentre il dolore è un male per gli uomini, la liberazione dai dolori, che di per sè è bene, si possa chiamarla piacere?

XXVII. — *Pro.* Ma come mai ora, Socrate, possiamo rivolgere a noi stessi una tale domanda? Io non l'intendo.

So. Sicchè in realtà, Protarco, gli avversarî del nostro Filebo tu non li intendi?

Pro. Ma quali dici che sieno?

So. Taluni che han fama d'essere uomini di gran valore negli studî della natura e che negano recisamente l'esistenza dei piaceri (1).

Pro. E perchè?

c *So.* < Dicono > che sono tutti liberazioni dai dolori questi, che ora Filebo e i suoi chiamano piaceri.

Pro. Ebbene, Socrate, ci consigli tu di dar retta a costoro; o che ne pensi?

So. No, ma di tenerne conto come di taluni indovini, i quali non divinano per arte, ma per una certa riluttanza di natura non ingenerosa, dacchè hanno troppo in odio la potenza del piacere, e non lo ritengono punto sano; di guisa che quella medesima attrattiva, che è

---

(1) I più inclinano a riconoscere in costoro Antistene e i Cinici. Ma il Gomperz (*Penseurs de la Grèce*, II [Lausanne, 1905] p. 618), sta con quelli che ci vedono i Pitagorei.

in esso, la credono incanto, non piacere. Di costoro d dunque tu potrai tener conto allo stesso modo, dopo d'avere inoltre ponderato anche le altre loro riluttanze. E dopo ciò sentirai altresì < quali sieno > quei piaceri che a me paiono veri; affinchè, ponderato il valore del piacere sulla scorta d'entrambi i ragionamenti, ce lo mettiamo dinanzi per giudicarlo.

Pro. Dici benissimo.

So. O dunque, accompagniamoci con costoro, come con alleati, seguendo la traccia della loro riluttanza. Perchè io credo che essi dicano suppergiù questo, cominciando di qui, dall'alto: che, cioè, a voler scorgere la natura di qualsiasi concetto, per esempio di quello della durezza, forse che non potremmo comprenderla e meglio guardando agli oggetti più duri, anzi che a quelli che hanno un minimo di durezza? E tu, Protarco, come a me, devi pur rispondere anche a codesti riluttanti.

Pro. Volentierissimo; e dico loro che s'ha da guardare a quegli oggetti < che posseggono la qualità di cui si tratta > nel massimo grado.

So. Sicchè, a voler scorgere di che natura sia il genere del piacere, non dobbiamo guardare a' piaceri minimi, ma a quelli che si dicono sommi ed intensissimi. 45

Pro. Codesto non c'è chi possa negartelo.

So. E i piaceri, di cui c'è dato godere più facilmente e che sono, si suol dire, i massimi; non son forse quelli del corpo?

Pro. E come no?

So. E non sono forse e non divengono anche maggiori negli ammalati durante le malattie, che non ne' sani? E guardiamoci di non rispondere con troppa fretta per non incappare, se mai, in qualche errore. Giacchè < a rispondere > in fretta potremmo forse b dire: ne' sani.

Pro. È ovvio.

So. E che? I piaceri più vivi non son forse quelli con cui s'accoppiano i desiderî più intensi?

Pro. Questo è vero.

So. Ma i febbricitanti e i travagliati da malattie

congeneri non risentono forse più vivamente la sete, il freddo e tutte le altre sofferenze che si sogliono patire attraverso il corpo, e non avvertono più vivamente la privazione; e, quando sieno sodisfatti, non provano de' piaceri maggiori? O diremo che ciò non è vero?

c *Pro.* Pare in realtà che sia appunto come ora s'è detto.

So. E che dunque? Non saremmo, pare, nel vero dicendo che, a voler scorgere i maggiori piaceri, non dobbiamo osservarli nella sanità, ma nella malattia? E guarda di non supporre ch'io intenda di chiederti, se gli ammalati gravi godano più dei sani; ma pensa ch'io cerco la grandezza del piacere, e dove l'intensità d'una passione siffatta trovi luogo volta per volta; giacchè, noi affermiamo, bisogna rendersi ben conto di che natura sia il piacere e come lo concepiscano quelli i quali ne negano assolutamente l'esistenza.

d *Pro.* Ma sì, credo di capire presso a poco ciò che vuoi dire.

XXVIII. — *So.* Di qui a poco, Protarco, me lo mostrerai anche meglio. Difatti rispondi: in una vita licenziosa vedi tu maggiori piaceri — non dico più numerosi, sibbene soverchianti per intensità e grandezza — che in una vita temperata? Rifletticí bene, e rispondimi.

Pro. Ma sicuro; intendo quello che vuoi dire, e ci vedo un gran divario. Giacchè i temperanti, credo, ad ogni pie' sospinto li ritiene anche quel detto prover-
e biale, quello che raccomanda: «Nulla troppo» (1), a cui obbediscono; mentre gl'intemperanti e i libertini, dominati fino al delirio dall'intensità del piacere, s'acquistano una < trista > notorietà.

So. Benone; e se è così, è manifesto che in una condizione pervertita d'anima e di corpo, non già in una virtuosa, si generano i più grandi piaceri, come anche i più grandi dolori.

---

(1) Motto attribuito al lacedemone Chilone.

Pro. Niun dubbio.

So. Sicchè, trascegliendone alcuni, dobbiamo esaminare quale sia il loro modo d'essere, per cui li designavamo come i più grandi.

Pro. Necessariamente. 46

So. Ebbene, considera quale mai sia il modo d'essere de' piaceri che si provano in malattie di questo genere...

Pro. E cioè?

So. Quelli di certe malattie vergognose, che que' tali, che abbiamo chiamati riluttanti, odiano profondamente.

Pro. E quali?

So. I rimedî come quello del grattarsi nella scabbia ed in altre malattie simili che non richiedono altre cure. Giacchè, in nome degli dei, questa passione che mai diremo che diventi in noi? piacere o dolore?

Pro. È, Socrate, mi pare, un male commisto < di piacere e di dolore >.

So. Non certo per < far cosa grata a > Filebo (1) b
ho messo innanzi un tale esempio. Senonchè, Protarco, ove non si fossero esaminati e questi piaceri e quelli che vi si attengono, non avremmo potuto forse mai decidere di ciò che cerchiamo.

Pro. Sicchè bisogna pure affrontare i piaceri congeneri a questi.

So. Quelli che s'accomunano in una mistione, vuoi dire?

Pro. Precisamente.

So. C'è dunque delle mistioni di natura corporea nei soli corpi, e ce n'è altre di natura psichica nell'anima;
come d'altro lato troveremo dei dolori dell'anima e c
del corpo misti con piaceri, chiamati insieme talvolta piaceri, talvolta dolori.

Pro. Come?

So. Quando nel reintegrarsi o nel corrompersi qualcuno patisce ad un tempo passioni contrarie, < quando >, provando freddo, si vada riscaldando, e, provando caldo, raffreddando; mentre, io credo,

---

(1) All'elegante e schifiltoso Filebo ripugnava perfino il nome di mali così turpi.

cerca di conservar l'uno e liberarsi dell'altro, allora, come si suol dire, il dolce mescolato con l'amaro, non
d potendo dissociarsi che a stento, produce dapprima un'irritazione e poi una tensione violenta.

Pro. È proprio vero quel che ora dici.

So. Orbene, codeste mistioni non constano forse talune di dolori e di piaceri in misura eguale, ed altre o più di questi o più di quelli?

Pro. E come no?

So. Di' dunque che, quando i dolori soverchino i piaceri — e tali son quelli della scabbia accennati or ora e de' pruriti — allorquando l'ardore e l'infiammazione sia nell'interno e col fregarsi e grattarsi, senza pur giungere in fondo non si faccia che dilatarne la
e superficie; talora < i pazienti > accostando le parti < malate > al fuoco e col calore mutando a volte nel contrario certi grandi piaceri, talora < provocando > < l'effetto > contrario nelle parti interne rispetto alle esterne, si procurano dolori commisti a piaceri, nella misura in cui o l'una o l'altra < delle due sensazioni > prevalga, col diffondere violentemente ciò ch'era congregato o confondere ciò ch'era disgregato — < di' pure > che < siffatte sensazioni > pongono < sempre >
47 insieme dolori accanto a piaceri (1).

Pro. Verissimo.

So. Cosicchè, quando in tutti questi casi si mescoli una parte maggiore di piacere, il dolore che vi si sommischia eccita < nel paziente > un solletico ed una lieve irritazione; mentre d'altro lato, il piacere, infusovi in misura molto maggiore, ne contrae < le membra >, e talvolta lo costringe < perfino > a sobbalzare; e, provocando in lui colori d'ogni sorta e atteggiamenti d'ogni sorta e aneliti d'ogni sorta, lo mette in uno stato di completa incoscienza e lo costringe a gridare come un folle?

Pro. Purtroppo.

b *So.* E fa sì, amico mio, che egli stesso dica di sè ed altri di lui, che, godendo di tali piaceri, quasi se ne

(1) Periodo difficilissimo e variamente tentato dagl'interpreti, che ho cercato di tradurre come ho potuto.

sente morire, e di essi va sempre per ogni via in traccia con tanto maggior foga, quanto più è intemperante e dissennato, e li proclama i maggiori di tutti; e chi vive sempre < immerso > in essi quanto più è possibile, egli lo tiene in conto del più felice tra gli uomini.

Pro. Tu, Socrate, hai detto in maniera compiuta tutto ciò che risponde all'opinione dei più. c

So. Sì, Protarco, quanto a quei piaceri che nelle passioni miste provengono dal concorso delle parti esterne ed interne del solo corpo. Ma quanto alle passioni, che l'anima prova contrarie a quelle del corpo, di dolore misto ad un tempo con piacere e di piacere con dolore, cosicchè questi due < sentimenti > si confondano in un solo; queste le abbiamo precedentemente passate a rassegna, < avvertendo > che, quando uno si vuota, desidera di riempirsi; e, mentre sperando gode, sentendosi vuoto soffre. Senonchè allora non le abbiamo confermate con prove; e perciò ora diciamo che, di- d
scordando l'anima dal corpo in tutti questi casi che sono innumerevoli, accade che si generi una sola mescolanza di dolore e di piacere.

Pro. C'è caso che tu abbia perfettamente ragione.

XXIX. — *So.* Ancora, dunque, di queste mescolanze di dolore e di piacere non ce ne rimane che una.

Pro. E quale vuoi dire?

So. Quella commistione che abbiamo detto avere spesso luogo nell'anima sola.

Pro. E che cosa poi ne diciamo?

So. L'ira, la paura, il desiderio, la tristezza, l'amore, e
la gelosia, l'invidia e tutte le altre passioni di questo genere non le poni tu forse come dolori di sola l'anima?

Pro. Io sì.

So. Ebbene questi non li troveremo noi pieni di piaceri inesprimibili? O < a proposito, per esempio, dell'ira > dobbiamo ricordarci di que' versi < d'Omero in cui dice che essa >

spinge anche il saggio al furore
ed è più dolce assai del miele stillante da' favi (1);

---

(1) *Il.* XVIII 108 sg.

48 e dei piaceri che nelle lamentazioni e nei desiderî son mescolati col dolore?

Pro. Oh! no; ma così, e non altrimenti accade che si generino queste passioni.

So. E gli spettacoli tragici, quando la gente gode e piange ad un tempo, te li ricordi?

Pro. E come no?

So. E quanto alla disposizione d'animo nelle rappresentazioni comiche, sai tu che anche in questa c'è una mescolanza di dolore e di piacere?

Pro. Non riesco a vederlo chiaro.

b *So.* Senza dubbio, Protarco, non è agevole intendere il sentimento che in questo caso si prova volta per volta.

Pro. No davvero, come pare a me.

So. Tuttavia cerchiamo pure di comprenderlo tanto meglio, quanto più è oscuro, affinchè ci sia possibile anche in altri casi di scoprire più facilmente in che consista questa mescolanza di dolore e di piacere.

Pro. Di' pure, ti prego.

So. Orbene, questo nome, pronunciato or ora, l'invidia, lo porrai tu come un dolore dell'anima; o come?

Pro. Così.

So. Ma tuttavia l'invidioso è chiaro che si compiace pei mali del prossimo.

Pro. E come!

c *So.* E male è certo l'ignoranza, e quell'abito dell'anima che chiamiamo di fatuità.

Pro. Senza dubbio.

So. Posto ciò, vedi qual è la natura del ridicolo.

Pro. Non hai che a dirmelo.

So. Esso è in sostanza una certa perversità che prende nome da un certo abito < dell'anima >; e di tutta quanta la perversità è poi la parte che forma il pretto contrario di ciò che è espresso nella iscrizione delfica.

Pro. Vuoi tu, Socrate, accennare al motto: « Conosci te stesso »?

d *So.* Appunto; ed è manifesto che lo scritto direbbe il contrario, se < raccomandasse > di non conoscere per nulla se stesso.

Pro. Ma certo.

So. Ebbene, Protarco, questo provati a tripartirlo.

Pro. Come dici? Giacchè temo di non saperlo fare.

So. Sicchè tu vuoi dire che devo ora farlo io?

Pro. Non solo lo dico, ma te ne prego.

So. Forse che dunque di quanti ignorano se stessi non è necessario che ciascuno patisca questa passione in uno di questi tre modi?...

Pro. E quali?

So. In primo luogo rispetto al danaro, stimandosi e
più ricco di quel che comportino le proprie sostanze.

Pro. Molti per lo meno soffrono di codesto male.

So. E più ancora son quelli, i quali stimano se stessi più grandi e più belli e per tutti i pregi del corpo superiori agli altri a dispetto del vero.

Pro. Senza dubbio.

So. E, credo, più che moltissimi poi coloro che 49
vivono nell'errore circa la terza specie < di pregi >,
quelli dell'animo, stimando se stessi migliori per virtù,
mentre non sono.

Pro. È vero purtroppo.

So. E tra le virtù non è forse circa la sapienza, che il volgo, affatto illuso di possederla, è pieno di contese e d'una bugiarda opinione di sapienza?

Pro. E come no?

So. Sicchè, chi chiamasse nel suo complesso perversa codesta disposizione d'animo, la chiamerebbe col suo vero nome.

Pro. Senza dubbio.

So. Però, Protarco, questa dobbiamo ancora di-
stinguerla in due, se vogliamo, avendo dinanzi agli
occhi l'invidia puerile, penetrare con lo sguardo in uno
strano miscuglio di piacere e di dolore. Come dunque
dividerla in due, mi dirai? Di tutti quelli, che nella b
loro stoltezza concepiscono di se stessi questa falsa
opinione, necessariamente alcuni, come < del resto >
è di tutti quanti gli uomini, avranno forza e potere,
alcuni invece, credo, il contrario.

Pro. Necessariamente.

So. Distingui dunque sotto questo punto di vista;

e quanti di loro, pure avendo di sè tale opinione, sono
ad un tempo deboli, e, ove sieno derisi, incapaci di
vendicarsi; costoro, se li chiamerai ridicoli, li chiamerai
col loro vero nome. Quelli invece, che sieno capaci di
c vendicarsi e potenti, chiamandoli temibili e nemici,
darai di loro a te stesso una definizione esatta. Giacchè
l'ignoranza, quella dei potenti, è ostile e turpe, essendo
essa medesima e tutte le sue immagini dannose anche
al prossimo; mentre all'ignoranza, quando è debole,
non è toccato in sorte tra noi che il posto e la natura
delle cose ridicole.

Pro. Hai detto benissimo. Ma in questo non mi è
ancora chiara la mescolanza dei piaceri e dei dolori.

So. Ebbene, cerca dunque di comprendere dap-
prima la natura dell'invidia.

Pro. Spiegamela.

So. Non c'è forse un dolore ingiusto, come un in-
giusto piacere?

Pro. Ma certamente.

d *So.* Sicchè de' mali dei nemici non è nè ingiusto
nè invidioso il godere?

Pro. Senza dubbio.

So. Invece, vedendo i mali degli amici, c'è caso
che non sia ingiusto non addolorarsene, ma goderne?

Pro. E come no?

So. E non abbiamo noi detto che l'ignoranza è a
tutti un male?

Pro. Precisamente.

So. E dunque la falsa opinione, che i nostri amici
si fanno della loro sapienza, della loro bellezza e delle
e altre qualità, a cui abbiamo or ora accennato, dicendo
che si generano in tre modi e sono ridicole sempre
che deboli, ma odiose sempre che forti; < afferme-
remo > o non affermeremo, come ho detto testè, che
quest'abito d'animo degli amici, qualora sia tale da
non nuocere ad altri, è ridicolo?

Pro. Sicuro.

So. E non ammettiamo forse che sia male, dacchè
è ignoranza?

Pro. Nessun dubbio.

So. E godiamo o ci addoloriamo, quando ne ridiamo?

Pro. Evidentemente godiamo.

So. E godere dei mali degli amici non è effetto 50
d'invidia?

Pro. Necessariamente.

So. Sicchè la conseguenza di questo ragionamento è che, ridendo dei nostri amici ridicoli, noi, mescolando piacere con invidia, mescoliamo il piacere col dolore. Giacchè s'è già da un pezzo convenuto tra noi che l'invidia è dolore dell'anima, mentre il ridere è piacere; e che in questi casi nasce ad un tempo così l'un < sentimento > come l'altro.

Pro. È vero.

So. E questo ragionamento d'ora ci lascia altresì b
intendere che nelle lamentazioni e nelle tragedie < e nelle commedie >, non soltanto nelle rappresentazioni drammatiche, ma anche in tutta quanta la tragedia e la commedia della vita, come in altri casi infiniti, dolori e piaceri si mescolano ad un tempo insieme.

Pro. È impossibile non convenirne, Socrate, quand'anche si volesse ad ogni costo sostenere il contrario.

XXX. — *So.* E noi avevamo appunto dinanzi agli occhi
l'ira, il desiderio, il cordoglio, la paura, l'amore, la c
gelosia, l'invidia e tante altre passioni simili, nelle quali dicevamo che avremmo trovato commisti insieme i due sentimenti, or ora enunciati più volte. Non è così?

Pro. Certo.

So. E così vediamo che pel cordoglio, per l'invidia, per l'ira questa dimostrazione è riuscita compiuta?

Pro. E come non vederlo?

So. E non sono molte ancora le passioni che rimangono?

Pro. Senza dubbio.

So. Orbene, perchè mai soprattutto supponi ch'io t'abbia mostrato la mescolanza < che si verifica >
nella commedia? Non forse a fin di persuaderti come d
sia facile dimostrare una tale mescolanza anche nelle

paure, negli amori, e nelle altre passioni; sicchè tu, afferrato questo < concetto >, mi avresti dispensato dal dovermi trattenere più a lungo nel ragionarne, ma ti saresti senz'altro convinto che e il corpo senza l'anima, e l'anima senza il corpo, e l'una e l'altro insieme, nelle loro passioni sono pieni di piacere commisto a dolori? Ed ora dunque dimmi se intendi di lasciarmi libero, o mi tratterrai qui fino a mezzanotte. Per me credo che, quando avrò aggiunto appena qualche altra osservazione, potrò ottenere da te il permesso
e d'andarmene. Di tutte queste cose poi m'impegno a renderti conto domani; per ora desidero di affrettarmi verso ciò che resta < ad aggiungere > per la decisione che Filebo c'impone.

Pro. Hai detto bene, Socrate; ma quanto rimane, esponicelo a piacer tuo.

XXXI. — *So.* Com'è naturale dunque, dopo i piaceri misti è in certo modo necessario che si passi, credo, ai non misti.

51 *Pro.* Benissimo.

So. Or dunque mi sforzerò d'indicarli a noi per un'altra via. Poichè a quelli i quali affermano che tutti i piaceri non sono che pausa ne' dolori, io non do molta retta, ma, come dicevo (1), mi valgo di loro quali testimoni < per provare > che ci sono certi piaceri che paiono senza essere per nulla tali, ed altri che ci appaiono ad un tenpo grandi e molti, mentre invece sono impastati insieme di dolori e di riposi dalle maggiori sofferenze, in rapporto con disturbi del corpo e dell'anima.

b *Pro.* Ma, Socrate, quali sono poi i piaceri, che si possono con ragione ritener veri?

So. Quelli che provengono dai bei colori e dalle belle figure, come dalla maggior parte degli odori e dei suoni e da tutte quelle cose, di cui la mancanza ci riesce inavvertita e scevra di dolore; laddove la loro presenza è avvertita e ci riempie di piacere [scevro di dolore].

---

(1) Cfr. p. 44 c.

Pro. Ma codesto poi, Socrate, come lo intendiamo?

So. Senza dubbio a prima vista non è chiaro ciò che voglio dire; devo perciò ingegnarmi di chiarirlo. c
Per bellezza di figure io non mi propongo ora d'indicare quella che i più possono supporre, quella, < per esempio >, d'esseri viventi o quella di certi dipinti; ma accenno, dice il discorso (1), a qualcosa di rettilineo e di circolare e alle figure piane e solide, che se ne generano per mezzo de' tornii e dei regoli e delle squadre, se m'intendi. E queste non dico che sieno belle relativamente ad alcunchè, come altre cose, ma che da natura sono di per se medesime sempre belle ed hanno in sè certi piaceri proprî che non hanno punto a che fare coi piaceri < prodotti > dai solletichi. Ma d
intendiamo poi che anche certi colori hanno questo carattere [di bellezza e di piacere]; o come?

Pro. Io, Socrate, mi sforzo < d'intendere >; ma tu pure sforzati di parlare ancor più chiaramente.

So. E così dico che tra' suoni quelli dolci e limpidi e atti a produrre una melodia pura son belli, non già rispetto ad altro, ma essi di per sè, e che li seguono de' piaceri connaturali ad essi.

Pro. Difatti anche questo è vero.

So. Il genere poi de' piaceri < provenienti > dagli e
odori è in verità meno divino di questi; senonchè il non esservi mescolati necessariamente de' dolori, comunque e dovunque ciò si verifichi; questo io lo considero come tutto < un genere > contrapposto a quelli. Ma, se intendi, queste sono già due specie di quelli che chiamiamo piaceri.

Pro. Intendo.

So. Or dunque, ad essi aggiungiamo ancora i piaceri < che ci provengono > dalle cognizioni, purchè 52
ci paia che non importino una sete d'apprendere, e per questa sete d'apprendere non diventino addirittura de' dolori.

Pro. Pare anche a me così.

So. E che poi? Ove a coloro che si sieno riempiti

(1) Il discorso è qui personificato, come spesso altrove in Platone.

di cognizioni, capiti più tardi di perderne per dimenticanza, vedi tu de' dolori in questa perdita?

Pro. Per natura no, ma bensì per riflessione, quando uno, sentendosene privo, se ne addolori perchè ne
b senta il bisogno.

So. Ma ora, caro, noi indaghiamo soltanto le affezioni naturali in loro medesime, a prescindere da ogni riflessione.

Pro. In questo caso tu dici la verità, che delle cognizioni in noi la dimenticanza se ne generi sempre senza dolore.

So. Questi piaceri, dunque, dell'apprendere bisogna dirli schietti di qualsiasi mescolanza di dolori e < proprî >, non già de' più tra gli uomini, ma di ben pochi addirittura.

Pro. E come negarlo?

c **XXXII.** — *So.* Orbene, poichè abbiamo convenientemente distinti e separati i piaceri puri e quelli che a ragione potrebbero dirsi impuri, aggiungiamo col ragionamento ai piaceri intensi la dismisura e, per contrario, a quegli altri la misura; e < i primi >, che a lor volta < accolgono > il grande e l'intenso, e più o meno spesso divengono tali, poniamoli in quel genere illimitato, che or meno or più penetra attraverso il corpo e l'anima; e quelli che non son tali, < nel genere > dei misurati (1).

d *Pro.* Dici benissimo, Socrate.

So. E così oltre a ciò bisogna in seguito esaminarne anche questo...

---

(1) Invece di τοιαύτας, τῆς τοῦ ἀπείρου γε ecc. leggo con altri interpreti τοιαύτας, τοῦ ἀπείρου γε ecc., sopprimendo, cioè, quel τῆς di cui non sono io il solo che non sappia rendersi conto. — « Precedentemente il piacere era stato tutto ascritto al genere illimitato; ora una parte di esso deve essere ascritto all'illimitato, un'altra al limitato. Come punto di partenza per questa divisione serve il concetto dell'intenso, del violento, perchè questo di sua natura accenna all'illimitato. I piaceri intensi rientrano quindi nel campo dell'illimitato, i calmi in quello del limitato. Ora sarà dimostrato che gli ultimi coincidono con quelli che prima erano stati riconosciuti per veri ed immisti. Giacchè non la grandezza (l'intensità) del piacere, ma la sua purezza assicura ad esso il proprio valore di piacere. E però i piaceri puri (veri) sono i limitati, i misti gl'illimitati. » (Apelt)

Pro. Che cosa?

So. Che cosa mai convien dire che sia più prossima al vero? il puro e sincero o l'intenso e il molto e il grande e l'eccessivo?

Pro. E perchè, Socrate, me ne domandi?

So. < Perchè >, Protarco, nello scrutinare il piacere e la cognizione, non voglio trascurar nulla di ciò
che in ciascun di loro possa esservi di puro e d'impuro, e
affinchè l'uno e l'altra, presentandosi al giudizio nella sua purezza, a me e a te e a tutti costoro renda più agevole il giudicarne.

Pro. Giustissimo.

So. Orsù dunque, per tutti quanti i generi che diciamo puri, regoliamoci così: prescegliamone dap-
prima uno qualunque e sottoponiamolo ad esame. 53

Pro. E quale dobbiamo prescegliere?

So. Consideriamo, se vuoi, innanzi tutto il genere bianchezza.

Pro. Volentieri.

So. Ebbene, come e in che per noi consiste la purezza del bianco? Nell'esser forse grandissimo e copiosissimo o nell'essere schiettissimo < e tale > che non v'inerisca nessun'altra particella di nessun colore?

Pro. È chiaro: nell'esser sincero in massimo grado.

So. Perfettamente. E così dunque, Protarco, non riterremo noi questo come il più vero e perciò ad un
tempo il più bello tra tutti i bianchi, e non già quello b
che sia il più copioso e il più grande?

Pro. Giustissimo.

So. Un piccolo e puro bianco se lo diciamo e più bianco ad un tempo e più bello e più vero d'un bianco copioso sì, ma men puro, diremo dunque cosa in tutto e per tutto esatta.

Pro. Esattissima, certo.

So. E che poi? Non avremo quindi bisogno di molti esempî dello stesso genere in questo nostro ragionamento circa il piacere, ma ci basta quest'uno per intendere che, dunque, anche ogni piacere, < per
quanto > piccolo e poco, < purchè > puro di dolore, c

debba riuscire più piacevole e più vero e più bello d'uno grande e copioso.

Pro. Proprio così; codesto esempio ci basta.

So. E che penseremo poi su quest'altro punto? Circa il piacere non abbiamo forse udito che è sempre < in via di > generazione, e che essenza di piacere non c'è mai? Giacchè non mancano uomini d'arguto ingegno che tentano di dimostrarci questa tesi, e noi dobbiamo esserne loro grati (1).

Pro. O come?

So. È quello appunto di cui verrò a capo interrogandoti, mio caro Protarco.

d *Pro.* Di' dunque ed interroga pure.

XXXIII. — *So.* Ci sono intanto due generi di cose, l'uno che è di per sè, l'altro che sempre tende ad altro (2).

Pro. Come e quali dici tu che questi due < generi > sieno?

So. L'uno sempre di sua natura nobilissimo, l'altro subordinato ad esso.

Pro. Parla ancor più chiaro.

So. Giovanetti belli e buoni noi, credo, ne abbiamo veduti, come ad un tempo anche certi loro amanti d'animo virile (3).

Pro. Ma certo.

So. Ebbene, cerca altre coppie simili a questa in
e tutto il campo dell'essere.

Pro. Devo chiederlo ancora la terza volta? Di' più chiaro ciò che vuoi dire, Socrate.

So. Nulla di complicato, Protarco; ma gli è il discorso che si prende gioco di noi, e dice che, tra le cose

---

(1) Sull'identificazione de' rappresentanti di questa dottrina gl'interpreti non sono d'accordo; alcuni vi riconoscono i Cirenaici, altri gli Eraclitei e i Pitagorici, altri gli Atomisti, altri i Megarici. A costoro — osserva il Bonghi — bisogna esser grati « di muovere questa quistione, non perchè così levan di mezzo il piacere, come dice il Paley, ma perchè dànno modo di guardarlo da un'altra parte. » Ma se è un accenno ai Cirenaici, il complimento è certo ironico.

(2) « Per questa discussione sulle cose assolute e relative cfr. *Charm.* 168 b sgg. » (Bury)

(3) Nuova probabile allusione alle abitudini e ai gusti di Filebo.

che sono, l'una è sempre a causa di qualche altra,
l'altra quella a causa della quale ogni volta si genera ciò che sempre si genera a causa di alcunchè d'altro.

Pro. A stento credo d'averlo compreso dopo che è stato ripetuto più volte.

So. Forse, figliuolo mio, lo comprenderemo meglio a misura che procederà il nostro ragionamento.

Pro. È probabile. 54

So. Ed ora su, prendiamo quest'altra coppia.

Pro. Quale?

So. < Quella di cui un termine > è la generazione di tutte le cose, un altro, e diverso, l'essenza.

Pro. Ti ammetto che questi generi sieno due: essenza e generazione.

So. Benone. E così quale di questi due diciamo che sia a causa dell'altro: la generazione a causa dell'essenza o l'essenza a causa della generazione?

Pro. Se quello, che si chiama essenza, sia ciò che è a causa della generazione, è questo forse ciò che ora mi chiedi?

So. Evidentemente.

Pro. In nome degli dei, non mi domandi tu sup- b
pergiù questo?: «Dimmi, Protarco: affermi tu che l'arte di costruir navi serva a darci delle navi, o le navi a darci l'arte di costruirle», e così via dicendo in cose simili?

So. È proprio questo che chiedo, Protarco.

Pro. E perchè non hai risposto da te a te stesso, Socrate?

So. Non c'è ragione per non farlo; ma prendi però anche tu parte al ragionamento.

Pro. Volentierissimo.

So. Ora io dico che e i farmachi e tutti gli stru-
menti e ogni sorta di materiali sono a portata di tutti c
per generare < qualche cosa >; e questa o quella generazione ha luogo a causa di questa o di quell'essenza; e tutta la generazione poi nel suo complesso a causa di tutta l'essenza nel suo complesso.

Pro. È chiarissimo.

So. Il piacere dunque, poichè è generazione, non può aver luogo che a causa d'una qualche essenza.

Pro. Che dubbio c'è?

So. E però quello, a causa del quale sempre si genera ciò che a causa di qualche altra cosa si genera, va posto nel campo del bene; mentre quello che si genera a causa d'un'altra cosa, mio ottimo amico, va posto in un < campo > diverso.

d *Pro.* È affatto necessario.

So. Forse che dunque, poichè il piacere è generazione, ponendolo in un campo diverso dal bene, lo porremo nel posto che gli spetta?

Pro. Proprio < nel posto che gli spetta >.

So. Sicchè, come ho detto a principio di questa indagine, bisogna esser grati a chi circa il piacere ci significa che esso, certo, si *generi*, ma non *sia* nè punto nè poco; giacchè è manifesto che costui si ride di coloro i quali affermano che il piacere è il bene.

Pro. Senza dubbio.

e *So.* E costui anche, quando gli capita, si riderà di coloro che pongono il fine < della vita > in cose che si generano.

Pro. Ma come e di chi intendi parlare?

So. Di tutti quelli che, sodisfacendo alla fame, alla sete e a tutte le altre passioni siffatte, a cui sodisfano delle cose che si generano; godono di questa sorta di cose, ritenendola piacere, e affermano che non vorrebbero vivere, se non avessero e sete e fame e non patissero tutte quelle altre passioni dello stesso genere, quante se ne possono citare.

55 *Pro.* Ne hanno per lo meno l'aria.

So. Ebbene, al generarsi non affermeremo noi tutti che è contrario il corrompersi?

Pro. Per forza.

So. Chi pertanto s'eleggesse questo, s'eleggerebbe la corruzione e la generazione, non già quel terzo genere di vita, quello in cui non aveva luogo nè il godere nè il sentir dolore, ma sibbene l'intendere quanto più puramente è possibile.

Pro. È, pare, un grande assurdo, Socrate, quello a cui si riesce, ove uno ci ponga il piacere come bene.

So. Grande, certo; poichè anche per quest'altra via dobbiamo dirne < lo stesso >...

Pro. Per quale?

So. Come non è assurdo che non ci sia nulla di b
buono, nulla di bello nè nei corpi nè in nessun'altra cosa, fuorchè nell'anima, e in questa < sia tale > soltanto il piacere; mentre, invece, la fortezza o la saggezza o l'intelletto o qualsiasi altro di quanti beni sono toccati in sorte all'anima, nessuno di questi sia tale? Ed oltre a ciò, essere per giunta costretti ad affermare che colui che non goda, ma senta dolore, è malvagio allorchè sente dolore, quand'anche sia il miglior uomo del mondo; e che invece colui che gode, di quanto più goda, allorchè gode, di tanto più ecceda in virtù?

Pro. Tutto ciò, Socrate, è quel che può esserci di c
più assurdo.

XXXIV. — *So.* Badiamo però < di non meritare l'accusa > d'esserci fermati lungamente ad esaminare per ogni verso il piacere ed aver l'aria di risparmiar poi con ogni cura la mente e la cognizione; anzi tastiamole dappertutto bravamente, se mai abbiano alcunchè di guasto; per modo che, visto ciò che in esse c'è di sua natura purissimo, ce ne valiamo pel giudizio comune di quelle parti che e in esse e nel piacere sieno le più vere.

Pro. Perfettamente.

So. Orbene, della scienza che s'impara c'è, credo, d
due rami, di cui l'uno ha per oggetto i mestieri, l'altro l'educazione < dell'anima > e il nutrimento < del corpo >. O come?

Pro. Così.

So. E, quanto alle arti manuali, riflettiamo dapprima, se l'una parte di esse non sia più affine alla scienza, e l'altra meno, e se non sia da ritener quella come purissima, e questa come men pura.

Pro. Conviene certo.

So. E però delle singole arti bisogna prendere a parte quelle che fanno da guida?

Pro. Quali e come?

e *So.* Se, per esempio, da tutte le arti si separassero quelle del numerare, del misurare e del pesare; ben poco, per così dire, sarebbe ciò che sopravanza di ciascuna.

Pro. Ben poco, certo.

So. Non sopravanzerebbe dopo ciò che congetturare ed esercitare i proprî sensi con l'esperienza e con una certa pratica, valendoci di quelle risorse della < facoltà > opinativa, che molti chiamano arti, quando abbiano acquistato la loro forza per via di studio e di
56 pratica.

Pro. Ciò che dici è davvero innegabile.

So. E così a preferenza di tutte ne è piena, credo, la musica, che regola i suoi accordi non per mezzo di misura, ma solo per via di congetture < fondate > sulla pratica; e tutta intera poi la citaristica (1), che, congetturando, cerca di cogliere la misura di ciascuna corda vibrante; cosicchè ha in sè mescolato molto di non chiaro e poco di sicuro.

Pro. Verissimo.

b *So.* E del pari la medicina e l'agricoltura e la nautica e la strategia noi le troveremo così fatte.

Pro. Proprio così.

So. La tectonica invece, che usa di moltissime misure e strumenti, che le danno una grande precisione, ci si presenta, credo, come più tecnica della maggior parte delle scienze.

Pro. E in che mai?

So. Nella costruzione delle navi come degli edificî, nonchè in molti altri lavori di falegnameria. Giacchè, credo, la si serve e del regolo e del tornio e del compasso e
c del filo a piombo e d'uno strettoio abilmente costruito.

Pro. Quel che dici, Socrate, è perfettamente esatto.

So. Ebbene, distinguiamo in due specie queste così

---

(1) Questo luogo, probabilmente corrotto, è stato in varî modi tentato dai critici, senza che nessuno sia riuscito a darne una lezione che sodisfi del tutto. Io mi sono attenuto alla correzione dell'Hermann, che invece di σύμπασα αὐτῆς αὐλητική legge ξύμπασα αὖ ψαλτική.

dette arti, le une, a somiglianza della musica, aventi minor precisione nelle loro opere, le altre, a somiglianza della tectonica, maggiore.

Pro. Ammettiamolo.

So. E < poniamo > che tra queste le più precise sieno quelle arti che poc'anzi abbiamo enunciate per prime.

Pro. Vuoi alludere, mi pare, all'arte del numerare
e a quante altre insieme con questa hai poc'anzi in- d
dicate.

So. Per l'appunto. Ma, Protarco, non s'ha poi da dire che a loro volta anche queste sono duplici; o come?

Pro. E quali mai dici che sono?

So. Dell'arte del numerare, in primo luogo, non dici tu che ce ne sia una, quella dei più, ed un'altra, quella invece dei filosofanti?

Pro. Ma qual è la differenza, per cui l'una si distingue dall'altra?

So. Non è piccola, Protarco. Giacchè, mentre taluni di coloro, che si occupano di numeri, annoverano insieme unità disuguali come, per esempio, due eser-
citi e due buoi; e due sono per loro così i più piccoli e
come i più grandi oggetti; < i filosofi > non possono aderire ad essi, se non si ponga un'unità che non differisca punto da ciascuna delle altre unità, infinite di numero.

Pro. Tu avverti assai giustamente che c'è una non piccola differenza tra quelli che si occupano di numeri; sicchè hai ben ragione di dire che ci sono due arti < diverse di numerare >.

So. E che poi? L'arte del calcolare e del misurare in uso nella tectonica e nel commercio, e quella della
geometria scientifica e dei calcoli scientifici diremo noi 57
che ciascuna di esse costituisca un'arte sola o porremo che < ciascuna > si distingue in due?

Pro. Attenendomi a ciò che s'è detto, io per me ritengo che ciascuna di esse si distingua in due.

So. E giustamente. Ma perchè poi abbiamo addotto questi esempî, sei tu capace d'intenderlo?

Pro. Forse; ma tuttavia vorrei che tu stesso mi chiarissi ciò che ora mi hai domandato.

So. Ebbene, a me pare che ora questo discorso, non
altrimenti di quando lo abbiamo cominciato, si pro-
b ponga una ricerca corrispondente a quella dei piaceri,
indagando se ci sia una scienza più pura d'un'altra,
come un piacere più puro d'un altro.

Pro. È chiarissimo che perciò appunto < il discorso > ha preso a trattarne.

XXXV. — *So.* E che? Non ha esso già prima trovato (1) che le arti, occupandosi l'una d'un oggetto, l'altra d'un altro, sono più o meno esatte l'una dell'altra?

Pro. Senza dubbio.

So. Ed ora poi, dopo di aver chiamato una qua-
lunque di codeste arti con un solo nome, e averci
c indotti nell'opinione che sia unica; non ci ridomanda
ancora, visto che son due, se quel tanto di chiaro e
di puro che è in loro si trovi più precisamente nel-
l'arte dei filosofanti o in quella dei non filosofanti?

Pro. Sì, mi pare che ci domandi proprio questo.

So. E così, Protarco, che risposta gli diamo?

Pro. Oh!, Socrate, siamo pur giunti ad una distinzione delle scienze, quanto a precisione, meravigliosa.

So. Sicchè, gli risponderemo più facilmente?

Pro. E come no? E gli si risponda pure, che quelle
arti < che fanno da guida > superano di gran lunga
d le altre, e di queste medesime quelle, di cui si valgono
nelle ricerche i veri filosofi, non è a dire di quanto
sieno superiori per esattezza e verità nelle misure e
nei numeri.

So. Si dica pure a modo tuo; e, affidandoci a te, risponderemo con animo tranquillo a codesti abilissimi stiracchiatori di discorsi... (2).

Pro. Che cosa?

So. Che ci sono due arti di numerare e due di misurare ed altre molte attinenti a queste, le quali presentano una duplicità siffatta, sebbene abbiano in comune un solo nome.

---

(1) Col Bury leggo ἀνεύρισκε.
(2) I sofisti o propriamente gli eristici.

Pro. Diamo pure, se Dio ci aiuti, codesta risposta e
a costoro che tu chiami abilissimi, Socrate.

So. E diciamo dunque che queste scienze sono le più esatte?

Pro. Niun dubbio.

So. Ma, Protarco, la dialettica ci rinnegherebbe, se di fronte ad essa dessimo la preferenza a qualche altra.

Pro. E sotto codesto nome che scienza poi bisogna 58
intendere?

So. Evidentemente ognuno è in grado di conoscere < quale è > quella di cui ora si discorre. Giacchè la scienza, che ha per oggetto l'ente e ciò che realmente è ed è di sua natura sempre identico; questa io credo che quanti hanno senno, e sia pur poco, debbano ritenerla per la più vera di gran lunga tra tutte. E tu, Protarco, che ne pensi? Come ne decideresti?

Pro. Per me, Socrate, ho assai spesso udito da Gorgia (1) che l'arte di persuadere prevalga su tutte le altre, perchè può assoggettarsi tutte le cose di loro buon grado e non per forza; ed è perciò la migliore
di gran lunga tra tutte le arti. Sicchè ora non mi sento b
l'animo di prender *partito* nè contro te nè contro lui.

So. Di prender le *armi* credo che volevi dire, ma te ne sei astenuto per vergogna.

Pro. E sia pure come ti piace.

So. E che colpa n'ho io, se non hai colto il mio pensiero?

Pro. E quale?

So. Io, mio caro Protarco, non t'ho chiesto già questo: quale arte o quale scienza sovrasti a tutte le
altre per essere la maggiore, la migliore e la più gio- c
vevole a noi; ma quale sia mai quella che indaga ciò che v'ha di più sicuro, di più esatto, di più vero, per piccola e poco vantaggiosa che sia; ecco quello che ora cerchiamo. Ma vedi — chè non t'esporrai nemmeno al risentimento di Gorgia, e puoi pur concedergli che la sua arte la vinca su tutte per l'utile < che ne deriva >

(1) Cfr. il '*Gorgia*' p. 452 d-e.

agli uomini... Però circa la disciplina a cui io or ora accennavo, come prima dicevo del bianco che, quand'anche piccolo purchè sia puro, prevale sul molto che
d non sia puro, appunto per essere il bianco più vero tra tutti; e così ora, dopo d'averci ben ripensato e d'averne discusso a sufficienza, senza guardare nè a taluni vantaggi < materiali > delle scienze nè alla rinomanza < che procurano >, ma < unicamente considerando > se c'è qualche facoltà dell'anima nostra < che ci porti > ad amare il vero e a tentare ogni via per conoscerlo; dopo d'averla esplorata, diciamo se c'è lecito d'affermare che soprattutto questa < facoltà dialettica >, secondo ogni verosimiglianza, possiede la purezza della mente e dell'intelligenza, o si debba cercarne qualche altra diversa e di maggior
e valore.

Pro. Ma ci rifletto, e credo sia difficile ammettere che qualche altra o scienza o arte s'attenga alla verità più della dialettica.

So. Ebbene, hai forse detto quello che ora dici, perchè hai in mente suppergiù questo: che la maggior
59 parte delle arti e quanti si travagliano intorno alle cose sensibili, si valgono a preferenza di opinioni e ricercano premurosamente ciò che forma oggetto d'opinione? E se pur c'è chi pensi di rivolgere le sue investigazioni alla natura, sai bene che son le cose di questo mondo — e come si generò e come patisce e come opera — quelle ch'egli investiga per tutta la vita. Possiamo dir così, o come?

Pro. Così.

So. Sicchè non è già intorno a ciò che sempre è, ma intorno a ciò che si genera e sarà e fu generato, che un uomo simile ha impreso a travagliarsi?

Pro. Verissimo.

So. E possiamo forse affermare che alla stregua
b della verità più esatta ci sia qualcosa che si conosca sicuramente tra quelle che nell'identico modo non furono mai nè saranno nè sono al presente?

Pro. E come?

So. E però in cose, che non posseggono nessuna

qualsiasi saldezza, come mai ci sarebbe possibile d'imbatterci in alcunchè di saldo?

Pro. In nessun modo, credo.

So. E per conseguenza su codeste cose non c'è nè intelletto nè scienza che possegga ciò che è sommamente vero.

Pro. Non è da ammetterlo.

XXXVI. — *So.* Cosicchè e a te e a me e a Gorgia e a Filebo ci convien dire senz'altro addio, ed attestare c
col nostro discorso quanto segue...

Pro. E cioè?

So. Che per noi il saldo, il puro, il vero e ciò che diciamo lo schietto, o è privilegio di quelle cose che sono sempre nell'identico modo, non punto mescolate < d'impurità >, o di quelle che sono soprattutto congeneri ad esse; e tutte le altre si devono dire di second'ordine ed inferiori.

Pro. È verissimo.

So. Ora, i più bei nomi per siffatte cose non è forse sommamente giusto attribuirli proprio alle cose più belle?

Pro. È naturale.

So. E così mente ed intelligenza non sono forse i d
nomi più degni d'onore fra tutti?

Pro. Sì.

So. E però, attribuendoli ai concetti di ciò che realmente è, poichè calzano loro a capello, bisognerà convenire che sieno posti giustamente.

Pro. Senza dubbio.

So. E certo i nomi, che io allora ho presentati al giudizio, non sono altri che questi.

Pro. E come no, Socrate?

So. E sta bene. Ora, se dell'intelligenza e del piacere ci si dicesse che a noi, come ad artefici, esse ci e
stanno dinanzi a guisa di due materie da mescolare tra loro per fare da esse o in esse qualche lavoro; il paragone, credo, tornerebbe a meraviglia.

Pro. Certamente.

So. E dopo ciò non dobbiamo tentare di mescolarle?

Pro. Perchè no?

So. E dunque non sarebbe più giusto che in precedenza dicessimo e rammentassimo a noi stessi questo?...

Pro. Che cosa?

So. Ciò che abbiamo ricordato anche prima. E
60 pare sia il caso del proverbio: su ciò che ci si presenta come bello (1) bisogna tornare col discorso e due e tre volte.

Pro. Sicuro.

So. Orsù, in nome di Zeus; giacchè a un dipresso è questo, credo, ciò che s'è detto fin da principio...

Pro. Che cosa?

So. Filebo afferma che il piacere è la retta mira per tutti i viventi, e tutti devono proporselo; e, per giunta, che questo appunto è anche il bene per tutti; e i due nomi buono e piacevole sono giustamente posti ad una cosa sola e ad una sola natura. Socrate
b per contrario afferma che non si tratta d'una sola cosa, ma che, come son due i nomi, due sono le cose; che il buono ed il piacevole hanno natura differente tra loro, e che della sorte del bene, più che il piacere, sia partecipe l'intelligenza. Non è e non era questo ciò che allora si diceva, Protarco?

Pro. Ma senza dubbio.

So. Sicchè e allora ed ora noi possiamo esser d'accordo su questo punto?...

Pro. E quale?

So. Che la natura del bene prevalga sulle altre in ciò...

Pro. Vale a dire?

c *So.* Che quello tra' viventi, in cui essa perennemente e compiutamente si trovasse, non avrebbe mai più bisogno di nessun'altra cosa, ma possederebbe ciò che è bastevole, nel modo più perfetto. Non è così?

Pro. Così, certo.

So. Orbene, noi col discorso non ci siamo sforzati

---

(1) Allusione al proverbio caro a Platone: che è bello ripeter più volte le cose belle.

di porre, ciascuno separatamente da sè nella vita de' singoli, il piacere non misto d'intelligenza e l'intelligenza che allo stesso modo non possegga nemmeno la minima parte di piacere?

Pro. Proprio così.

So. E c'è parso allora forse che o l'una o l'altro potesse riuscire bastevole per chi si sia? d

Pro. E come < sarebbe stato possibile >?

XXXVII. — *So.* Che se allora s'è punto fuorviato, ora chiunque, ponendo sotto la stessa idea la memoria, l'intelligenza, la scienza e l'opinione vera, ed esaminandole, torni sul nostro discorso, e ci corregga e ci dica se senza di esse qualsiasi uomo al mondo ammetterebbe che in sè fosse o anche si generasse una cosa qualunque, nonchè il piacere, per quanto abbondante ed intenso, ov'egli nè veramente opinasse di godere, nè per nulla conoscesse qual passione mai abbia patito, nè, daccapo, serbasse il ricordo di questa passione neppure per un qualsiasi e
minimo tempo. Ed altrettanto dica anche dell'intelligenza: se c'è chi senza punto di piacere, per brevissimo che fosse, si contenterebbe d'avere intelligenza, piuttosto che con qualche piacere; o tutti i piaceri senza intelligenza, piuttosto che con qualche intelligenza.

Pro. Oh! non c'è di sicuro, Socrate; ma non occorre davvero domandare parecchie volte queste medesime 61
cose.

So. Cosicchè il < bene > perfetto, il < bene > che tutti presceglierebbero, il bene in tutto e per tutto < tale >, non sarà nè l'uno nè l'altro di questi?

Pro. E come sarebbe possibile?

So. Il bene dunque si deve coglierlo o chiaramente per sè o in qualcuna delle sue forme, affinchè s'abbia, come dicevamo, a chi attribuire il secondo premio.

Pro. Giustissimo ciò che dici.

So. Sicchè abbiamo imbroccato una certa via che mena al bene?

Pro. E quale?

So. Se uno, supponiamo, andando in cerca d'una

b persona, ne appurasse ben bene prima la casa dove
abita, avrebbe certo un mezzo eccellente per trovarla.

Pro. Niun dubbio.

So. Ed ora, come anche da principio, un ragionamento ci ha avvertito di non cercare il bene nella vita immista, ma nella mista.

Pro. Per l'appunto.

So. Ed è perciò maggiore la speranza che ciò che si cerca ci apparisca più chiaro nella vita mescolata bene che in quella non < mescolata > così?

Pro. E molto maggiore.

So. E allora, Protarco, preghiamo gli dei e proce-
c diamo alla commistione, sia che Diòniso sia che Efesto
sia che un altro qualunque degli dei abbia sortito
l'onore di < presiedere a > questa mescolanza.

Pro. Ma sicuro.

So. E appunto a noi, come a de' coppieri, ci stanno dinanzi le fonti — c'è chi potrebbe paragonare a miele quella del piacere, e quella invece della intelligenza, sobria e senz'ombra di vino, a una fonte d'acqua austera e salubre — e queste noi dobbiamo premurosamente adoperarci a mescolarle insieme nel miglior modo possibile.

Pro. E come no?

d *So.* Ebbene, Protarco, dapprima: se mescolassimo
tutto il piacere con tutta l'intelligenza, forse che otterremmo lo scopo nel miglior modo possibile?

Pro. Può darsi.

So. Ma non è sicuro. Sicchè circa la via, per la quale sia meno pericoloso mescolarle, pare a me di poter manifestare una mia opinione.

Pro. Dimmi qual è.

So. Non c'era in noi, a parer nostro, e un piacere più vero d'un altro, e così anche un'arte più esatta d'un'altra?

Pro. Come no?

So. E, del pari, una scienza differente da un'altra;
perchè, mentre l'una riguarda ciò che si genera e si
e corrompe, l'altra contempla ciò che nè si genera nè
si corrompe, ma è sempre identico a sè e nell'identico

modo. E questa noi, mirando al vero, l'abbiamo ritenuta più vera di quella.

Pro. E certo a buon diritto.

So. O dunque < che ti parrebbe >, se, mescolate dapprima insieme le verissime tra le porzioni dell'uno e dell'altra, vedessimo se, così contemperate, queste sieno sufficienti ad effettuare e darci quella vita desiderabilissima tra tutte; o avremmo bisogno di qualche altra cosa e di porzioni < che non fossero > tali? 62

Pro. A me almeno pare che sia da far così.

XXXVIII. — *So.* Poniamo dunque che ci sia un uomo che intenda ciò che è la giustizia in sè e ne ragioni in modo conforme al suo intendimento, e altresì penetri con la mente in ogni altra delle cose che sono...

Pro. Poniamo che ci sia.

So. Forse che costui avrebbe scienza sufficiente, ove sapesse render conto del circolo e della sfera divina di per sè, ma ignorasse questa sfera umana e questi nostri circoli, e nella costruzione d'un edifizio e in altre opere si servisse di quei canoni < divini > e di quei circoli? b

Pro. Una condizione ridicola, Socrate, possiamo dirlo, sarebbe la nostra, se non disponessimo che di quelle scienze soltanto.

So. Come dici? che bisogna forse gittarvi dentro ad un tempo e commischiarvi anche la non sicura e nemmen pura arte del regolo e del circolo falso?

Pro. Necessariamente, se per lo meno ogni volta si vuol trovare la via di casa.

So. E < mescolarvi > forse anche la musica, di cui dicevamo poc'anzi (1) che, piena, < com'è >, di congettura e d'imitazione, manca di purezza? c

Pro. A me per lo meno par necessario, se la nostra vita dev'essere, a ogni modo, vita.

So. Sicchè tu vuoi che io, come un portinaio premuto e travolto da una calca, < mi dia per > vinto, e, spalancate le porte, lasci irrompere tutte le scienze

---

(1) Cfr. p. 56 a.

e mescolarsi insieme con la scienza pura anche quella che difetta alquanto di purezza?

Pro. Difatti, Socrate, per me non vedo che danno
d avrebbe ad apprendere tutte le altre scienze chi ne possedesse le principali.

So. Lascerò dunque che < queste correnti > tutte irrompano nel seno di quella omerica ed assai poetica convalle? (1).

Pro. Ma senza dubbio.

XXXIX. — *So.* E lasciamole pure affluirvi; e intanto si vada nuovamente verso la fonte de' piaceri; giacchè non c'è riuscito, come ci proponevamo, di mescolare dapprima le parti vere < soltanto della scienza e del piacere >; ma per la stima in cui s'aveva tutta la
e scienza, < le scienze > abbiamo lasciato confluirle insieme tutte in una volta, anche prima de' piaceri.

Pro. È verissimo quello che dici.

So. Ecco dunque giunto il momento di deliberare anche circa i piaceri, se, dar loro a tutti insieme il passo o lasciarlo soltanto dapprima a quanti tra essi son veri.

Pro. È molto meglio, almeno quanto a sicurezza, lasciarlo pe' primi ai piaceri veri.

So. E gli si lasci pure. Ma che dopo ciò? Se ce n'è tra loro, come nel caso precedente, de' necessarî, non si deve commischiarvi anche questi?

Pro. E perchè no? I necessarî certo.

63 *So.* Se poi anche, com'era e innocuo ed anzi giovevole sapere durante la vita tutte le arti, anche ora diciamo lo stesso dei piaceri: se, cioè, godere tutti i godimenti durante la vita è giovevole per noi ed innocuo a tutti; bisognerà commischiarveli tutti.

Pro. E così, come diremo noi a riguardo loro? E come ci regoleremo?

So. Non a noi, Protarco, si deve rivolgere questa domanda, ma ai piaceri medesimi ed alle cognizioni, informandoci di ciò che reciprocamente pensano di sè.

---

(1) *Il.* IV 453.

Pro. E come? b

So. Amici, sia che vi si debba chiamar piaceri o
con un altro nome qualunque, non preferireste voi di
convivere con ogni specie di conoscenza piuttosto che
a parte da essa? — E penso che necessariamente
direbbero questo...

Pro. Che cosa?

So. Che, come s'è detto dianzi: « Non è punto nè
possibile nè giovevole che un qualsiasi genere schietto
stia di per sè solo e diserto < da ogni altro >. Rite-
niamo perciò che tra tutti i generi, < esaminati >
uno per uno, il più degno di coabitare con noi sia c
quello del conoscere e tutte le altre cose e ciascuno di
noi, per quanto si può, compiutamente ».

Pro. Ed ora, diremo, avete risposto benissimo.

So. Egregiamente. Di nuovo dunque, dopo ciò,
dovremo chiedere all'intelligenza ed alla mente; e:
Avete voi niente bisogno de' piaceri in questa mesco-
lanza?, diremmo dal canto nostro, interrogando la
mente e l'intelligenza. E: « Di quali piaceri? », potreb-
bero forse dirci.

Pro. Naturalmente. d

So. E noi allora continueremo il discorso a questo
modo: Oltre que' veri piaceri, diremo, avete voi ancora
bisogno di avere come coinquilini i piaceri più grandi
e più intensi? — « E come, Socrate », potrebbero dire,
« proprio quelli che portano seco mille impedimenti,
turbando con la loro follia le anime in cui alberghiamo,
e innanzi tutto non permettono che vi nasciamo noi,
e spessissimo poi, rendendoci negligenti e proclivi a
dimenticare, uccidono addirittura i figli nascenti da e
noi? Ma quelli che hai chiamati piaceri veri e puri,
stimali come proprî di noi; e oltre a questi, quelli
che s'accompagnano con la buona salute e con la
saviezza e quanti, divenendo seguaci della virtù tutta
intera, a questa, come ad una divinità, tengon dietro
per ogni via; questi piaceri mischiali pure con noi.
Ma quelli invece che seguono la stoltezza ed ogni altro
vizio è, credo, assurdo che li mescoli con la mente
chi, avendo mirato ad ottener la più bella e la più

concorde miscela e fusione possibile, vuol provarsi ad
64 apprendervi che è mai ciò che nell'uomo come nell'universo ha natura di bene (1), e quale mai si debba divinare che ne sia l'idea in sè ». Forse che non diremo noi che queste cose ora esposte, saggiamente e in guisa degna di se medesima la mente debba risponderle e per sè e per la memoria e per la retta opinione?

Pro. Senza dubbio.

So. Ma pure è necessario anche questo, altrimenti non si potrebbe generare un bel nulla...

Pro. O che cosa?

b *So.* Quello in cui non mescoleremo verità, non si può mai generare nè mai avrebbe potuto esser generato davvero.

Pro. E, certo, come sarebbe possibile?

XL. — *So.* In nessun modo. Ma se a questa miscela occorre ancora altro, ditelo tu e Filebo. Giacchè a me pare che questo nostro ragionamento ci stia ora dinanzi in forma d'un ordine incorporeo capace di ben governare un corpo animato (2).

Pro. Ma sì, Socrate; di' pure che così è parso anche a me.

c *So.* Cosicchè, se diciamo di trovarci ora già sull'ingresso alla casa del bene, diremmo forse qualcosa di esatto?

Pro. A me almeno pare così.

So. Che cosa però in questa miscela sembra a noi

(1) « Il proprio tema del nostro dialogo secondo le ripetute affermazioni di Platone (11 b. 11 d. 19 c. 64 b) non è altro che il bene umano. Se qui accanto agli uomini sono nominati gli animali, bisogna considerare sotto questo riguardo il mondo animale come un *annexum* e un attenuato *analogon* degli uomini... Ma in quanto il meglio per l'uomo consiste nell'imitazione dell'elevato ordine dell'universo, è preso in considerazione anche il bene del mondo, ma solo come un modello del bene umano. » (Apelt)

(2) Piuttosto che il ragionamento, è il soggetto di esso quello che prende forma d'un ordine incorporeo, cioè d'un sistema ideale, come avverte il Bonghi. Il quale poi riproduce anche la seg. nota del Badham: « Socrate non parla del suo argomento, come compiuto, bensì del soggetto di esso, la combinazione di tutto quello che ammette combinazione, mediante cui la vita dell'uomo ha ad essere governata, come l'universo è governato dall'ordine invisibile ch'è dentro di esso ».

preziosissima ad un tempo e soprattutto causa, perchè una disposizione siffatta ci sia divenuta gradita a tutti? Giacchè, visto ciò, dopo esamineremo se essa si trovi d'essere nell'universo più congenere e più propria del piacere o della mente.

Pro. È giusto; perchè questo ci riuscirà oltremodo d
utile per decidere.

So. Eppure non è punto difficile vedere in ogni mescolanza la causa per cui essa, quale che sia, o è preziosissima o non val nulla.

Pro. Come dici?

So. Nessuno, credo, ignora...

Pro. Che cosa?

So. Che ogni qualsiasi commistione, comunque fatta, ove non consegua misura e proporzione, di necessità manda a male e gli elementi di cui si compone e prima di tutto se stessa. Giacchè, se tale, < se mal
composta >, diventa non miscela, ma miscuglio, un e
malanno per davvero in ogni caso per quelli che si trovano di possederla.

Pro. Verissimo.

So. Ed ecco ora che l'essenza del bene ci s'è rifugiata nella natura del bello; perchè certo misura giusta e proporzione accade che sieno dovunque bellezza ed eccellenza.

Pro. Senza dubbio.

So. Ma abbiamo affermato che in questa miscela debba esser commista anche la verità.

Pro. Appunto.

So. Cosicchè, se non possiamo comprendere il bene 65
con una sola idea, e noi, coltolo con le tre di bellezza, di proporzione e di verità, diciamo pure che a buon diritto < riconosciamo > queste tre come una cosa sola, che in ciò vediamo la vera causa di quanto c'è < di bene > nella miscela e che per essa, che è bene, anche la miscela diventa buona.

Pro. Giustissimamente, certo.

XLI. — *So.* Sicchè, Protarco, ognuno può esserci ora competente a giudicare del piacere e dell'intelligenza,

b quale dei due sia più congenere all'ottimo e in maggior pregio così tra gli uomini come tra gli dei.

Pro. È chiaro; tuttavia sarà meglio provarlo per via di ragionamento.

So. Ebbene, cerchiamo di giudicarne paragonando una per una quelle tre idee col piacere e con l'intelligenza; giacchè dobbiamo vedere a quale de' due dovremo dichiarare più congenere ciascuna di quelle.

Pro. Tu alludi alla bellezza, alla verità ed alla proporzione?

So. Sì. Apprenditi dunque dapprima alla verità, Protarco; e, presala, gitta uno sguardo su queste tre
c cose: mente, verità e piacere; e dopo d'averci ripensato su a lungo, rispondi a te stesso se il piacere più che la mente sia congenere alla verità.

Pro. A lungo, e perchè? Giacchè molto, io credo, differiscono le due cose. Il piacere difatti è ciò che v'ha di più bugiardo al mondo; e, come dice il proverbio, anche ne' piaceri amorosi, che paiono i maggiori, perfino lo spergiurare ha meritato il perdono degli dei (1), quasi che i piaceri, come de' ragazzi,
d non avessero nemmeno un tantino di mente; mentre la mente o è lo stesso della verità o di tutte le cose è la più simile ad essa e la più vera.

So. Or dunque, dopo ciò esamina la misura alla medesima stregua, se il piacere ne possegga più dell'intelligenza o l'intelligenza più del piacere.

Pro. E m'hai proposto così un esame altrettanto facile; perchè io credo che non si possa trovar nulla al mondo che sia di sua natura più smisurato del piacere e del godimento, e più invece misurato della mente e della cognizione.

e *So.* Hai risposto a meraviglia. Ed ora passa al terzo quesito. La mente per noi partecipa essa di bellezza più che il genere del piacere, cosicchè la mente sia più bella del piacere; o è < viceversa > il contrario?

Pro. Ma, Socrate, dell'intelligenza e della mente nessuno nè desto nè dormendo non vide nè immaginò

---

(1) Cfr. il 'Convito' p. 183 b.

mai in nessun luogo e in nessun modo che divenissero o fossero per essere brutte.

So. Giustamente.

Pro. Ma de' piaceri, credo, e segnatamente de' più
grandi, quando vediamo che altri li goda; scorgendo
che ad essi tien dietro o il ridicolo o ciò che v'ha di più
brutto, non solo noi stessi ne sentiamo vergogna, ma,
sottraendoli agli sguardi altrui, li occultiamo quanto
più è possibile, confidando alla notte tutti quelli di 66
simil genere, come non conveniente che la luce li vegga.

So. E così, Protarco, tu sosterrai per ogni via, e mandandolo a dire da messi e spiegandolo < da te > agli astanti, che il piacere non è acquisto < che meriti > nè il primo posto e neppure il secondo; ma il primo spetti in qualche modo alla misura, al giusto mezzo, all'opportuno e a quant'altro convien credere che contenga in sè < la natura de > l'eterno (1).

Pro. Pare, almeno da ciò che ora s'è detto. b

So. E il secondo al proporzionato, al bello, al perfetto, al sufficiente ed a quant'altro c'è dello stesso genere.

Pro. Parrebbe.

So. E però, se la mia divinazione era giusta, ove al terzo posto tu metta la mente e l'intelligenza, non devierai gran fatto dal vero.

Pro. Forse.

So. É a quelli che ponemmo < come godimenti >
dell'anima sola: alle scienze, cioè, alle arti ed alle opi-
nioni che si dicono rette; a queste non assegneremo c
il quarto posto dopo que' tre, dacchè sono congeneri
al bene più del piacere?

Pro. Probabilmente.

So. E il quinto allora a quelli che abbiamo ritenuti e definiti piaceri schietti d'ogni dolore, avendoli chiamati puri < e proprî > dell'anima di per sè, < de' quali però alcuni > tengon dietro alle cognizioni, altri alle sensazioni?

Pro. Forse.

---

(1) Mi attengo qui alla lez. τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι φύσιν.

So. Nella genesi sesta, dice Orfeo, l'ordin del canto cessate; e invero anche il nostro di-
d scorso va a rischio di dover cessare al sesto giudizio. E certo dopo ciò non ci rimane che porre come un coronamento alle cose esposte.

Pro. E convien farlo.

XLII. — *So.* Orsù, la terza libazione a Zeus salvatore (1); e, chiamatolo a testimone, torniamo sul nostro discorso.

Pro. E quale?

So. Filebo poneva che per noi il bene fosse il piacere intero e compiuto.

Pro. Tu, Socrate, appunto or ora dicevi, come pare, che il discorso si dovesse dal principio ripeterlo per la terza volta.

e *So.* Sì, e udiamo il seguito. Chè io, avendo intraveduto le cose che dianzi ho discorse, e non sapendo adattarmi alla sentenza non solo di Filebo, ma anche d'altri spesso innumerevoli, dicevo che la mente è di gran lunga migliore del piacere e più profittevole alla vita degli uomini.

Pro. Difatti.

So. Però, sospettando esserci tante altre cose, dicevo pure che, se alcunchè ci fosse apparso migliore di quelle due, io contro il piacere mi sarei alleato con la mente per assicurarle il secondo premio; e così il piacere sarebbe rimasto privo anche di questo.

Pro. Lo dicevi, è vero.

67 *So.* E dopo ciò nel modo più bastevole ci è parso che non fosse bastevole nè l'uno nè l'altra.

Pro. Proprio vero.

So. Sicchè in < forza di > questo discorso così la mente come il piacere han dovuto rinunziare addirittura ad essere, ciascuno di loro, il bene in sè, privi, come son divenuti, della potenza del bastevole e del compiuto?

Pro. Perfettamente.

---

(1) La terza ed ultima libazione si faceva a Zeus salvatore; e la frase si diceva di quelli che davano l'ultimo tocco a qualche cosa.

So. Senonchè, essendoci apparso come terzo alcunchè migliore dell'uno e dell'altra di essi, la mente a sua volta c'è apparsa immensamente più affine e più congenere all'idea della parte vincente.

Pro. E come no?

So. E così la potenza del piacere, stando al giudizio che il ragionamento ha ora espresso con tutta chiarezza, passerebbe al quinto posto.

Pro. Naturalmente.

So. Ma non certo al primo, quand'anche tutti i b
buoi e i cavalli (1) e tutte insieme le altre bestie lo affermassero, < avvezze, come sono, > a seguire il godimento. Alle quali fidandosi, come gl'indovini agli uccelli, i più giudicano che i piaceri sieno efficacissimi a farci viver bene, e credono che gli appetiti delle bestie sieno testimoni autorevoli più che l'amore di quelle ragioni ogni volta ispirateci da una Musa amica del sapere.

Pro. Che tu abbia detto cose verissime, Socrate, eccoci qui ora pronti ad affermarlo tutti.

So. Sicchè anche mi metterete in libertà?

Pro. Rimane a dire ancora qualche cosuccia, Socrate, perchè tu certo non ti stancherai prima di noi; ad ogni modo, ti richiamerò io a mente quello che manca.

---

(1) Qualcuno in questo accenno al cavallo (*hippos*) ha creduto di vedere una frecciata contro Aristippo, il campione dell'edonismo, o contro Ippia, il fondatore del naturalismo nell'etica.